Blicke

in die

intellectuelle, physische und moralische Welt

nebst

Beiträgen zur Lebensphilosophie.

Blicke

in die

intellectuelle, physische und moralische Welt

nebst

Beiträgen zur Lebensphilosophie.

Von

Julius Frauenstädt.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1869.

Vorrede.

„Man kann“, sagt Schopenhauer, „die Denker eintheilen in solche, die für sich selbst, und solche, die für Andere denken: diese sind die Regel, jene die Ausnahme. Erstere sind demnach Selbstdenker im zwiefachen, und Egoisten im edelsten Sinne des Worts: sie allein sind es, von denen die Welt Belehrung empfängt. Denn nur das Licht, welches Einer sich selber angezündet hat, leuchtet nachmals auch Andern.“ („Parerga und Paralipomena“, 2. Aufl., I, 165.)

Ich darf mich zu den Egoisten im edelsten Sinne des Worts, von denen Schopenhauer hier redet, rechnen. Denn während meiner dreißigjährigen schriftstellerischen Thätigkeit *) war Alles, was ich geschrieben, zunächst für mich selbst gedacht, und immer erst, nachdem ich mir selbst ein Licht angezündet hatte, suchte ich mit demselben auch Anderen zu leuchten. Diesem Umstande schreibe ich es mit zu, daß meine Schriften gewirkt und mir aus der Nähe und Ferne Anerkennung eingetragen haben.

---

*) Meine erste Schrift: „Ueber die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes“, erschien 1838.

Auch die gegenwärtige Schrift ist, wie meine früheren, aus selbst und für mich selbst Gedachtem hervorgegangen. Neben meinen, besondere Fragen behandelnden Schriften, durch die ich in die Entwickelung der Philosophie einzugreifen suchte, beschäftigten mich nämlich, theils auf äußeren, theils auf inneren Anlaß, stets auch eine Menge von Einzelngegenständen der Wissenschaft und des Lebens, die mein Nachdenken reizten. Sobald ich mir über einen solchen Gegenstand klar geworden war, schrieb ich das Ergebniß meines Nachdenkens für mich selbst kurz nieder.

Auf diese Weise entstanden eine Menge von Gedankenindividuen, jedes unabhängig von den anderen und ein Ganzes für sich bildend, alle zusammen aber doch nur Glieder einer Gemeinde, weil aus einem Geiste entsprungen und einen Zweck verfolgend: die Erkenntniß der Wahrheit.

Diese Gedankengemeinde, die sich nicht länger verborgen halten will, stelle ich nun hiermit dem Publikum in der Hoffnung vor, daß mir die Erkenntnißbedürftigen und Erkenntnißbegierigen für das Licht, das von ihr ausstrahlt, danken werden. Sie besteht aus zwei Abtheilungen, in deren erster wissenschaftliche, in deren zweiter Lebensfragen zur Sprache kommen.

Die erste Abtheilung habe ich „Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt" benannt, um anzudeuten, daß es sich hier um kein zusammenhängendes System handelt, sondern nur um einzelne Anschauungen, und um zugleich die Gebiete derselben zu bezeichnen.

Die zweite Abtheilung habe ich „Beiträge zur Lebensphilosophie" benannt, weil die hier mitgetheilten Betrachtungen nicht abstract wissenschaftliche, sondern concrete Lebensfragen zum Gegenstand haben.

Daß nun die in dieser Schrift niedergelegten einzelnen Gedanken, obgleich sie unabhängig von einander entstanden

und erst nachträglich in die jetzige Ordnung gebracht worden sind, mit einander übereinstimmen und einander ergänzen, das kann zum Beweise ihres objectiven Ursprungs dienen. Denn nur aus der objectiven Welt geschöpfte Gedanken können, trotz ihrer Unabhängigkeit von einander, mit einander übereinstimmen, weil die objective Welt selbst mit sich übereinstimmt. Ich kann von meinen Sätzen rühmen, was Schopenhauer von den seinigen rühmt, daß sie meistens nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst beruhen, und daß die Uebereinstimmung unter ihnen nichts Anderes ist, als die Uebereinstimmung der Realität mit sich selbst, welche ja niemals fehlen kann. (Vgl. „Parerga und Paralipomena", 2. Aufl., I, 142 fg.)

Freilich bilden solche aphoristische Philosopheme, wie die hier vorliegenden, kein System. Aber sie haben in meinen Augen größeren Werth und fördern die wahre Erkenntniß mehr, als alle jene a priori construirten Systeme, in denen den Dingen, um sie in die künstlichen Fächer unterzubringen, Gewalt angethan wird. Erst muß doch etwas Tüchtiges zu systematisiren da sein, ehe man ans Systematisiren geht. Aber mit dem System anfangen, anstatt mit ihm zu endigen, heißt nach meiner Ansicht das Gebäude in der Luft anfangen, statt vom sicheren, festen Boden aus. Erst müssen die Wahrheiten im Einzelnen gefunden sein, ehe die Frage beantwortet werden kann, welche Stelle sie im System der Wahrheiten einnehmen.

Ich kann daher auch Lotze nur beistimmen, wenn er von der Hegel'schen Methode in seiner „Geschichte der Aesthetik" sagt: „Als Methode gehandhabt, hat diese Dialektik auch in Bezug auf Aesthetik manche Nachtheile gehabt: Ablenkung der Aufmerksamkeit von dem Inhalt der fraglichen Gegenstände auf die unfruchtbaren Zwiste über ihren richtigen Ort im System; eine gewisse Mißwilligkeit,

Fragen in der Gestalt zu beantworten, in welcher sie für das unbefangene Bewußtsein von Werth sind, und den Hang, sie vorher so umzuformen, daß alles Interesse an ihrer Beantwortung verschwindet; endlich die bleibende Unklarheit darüber, ob in jedem Falle die dialektische Wechselabhängigkeit zweier Begriffe von ihnen als Begriffen und nicht vielmehr als Eigenschaften dessen gilt, an dem sie vorkommen.“ (Vgl. „Geschichte der Aesthetik in Deutschland“ von Hermann Lotze, München 1868, S. 183.)

Die hier von Lotze ebenso treffend als kurz geschilderten Nachtheile hängen mehr oder weniger allen künstlichen, nach einem vorher bestimmten Fachwerk zurechtgemachten Systemen an; und mögen daher auch immerhin die Systemfabrikanten auf die hier von mir dargebotenen einzelnen Philosopheme mit Verachtung herabsehen, — ich schätze doch solche einzelne Philosopheme, die mich das objective Wesen der Dinge kennen lehren, höher, als alle systematischen Luftgebäude. Ich bin der Meinung, die deutsche Philosophie nach Kant hätte sich weniger verirrt, wenn sie weniger aufs Systemmachen ausgegangen und mehr bestrebt gewesen wäre, wahre Erkenntnisse in allen Gebieten zu gewinnen. Ich für meinen Theil war immer mehr bestrebt, die Dinge der äußeren und inneren Welt ihrem Wesen nach kennen zu lernen, als sie in ein apriorisches, dichotomisches oder trichotomisches Netz einzufangen und damit sie ihres eigenthümlichen Lebens zu berauben.

Zwar die wahre Systematik schätze ich sehr hoch und halte sie für das höchste Ziel der Wissenschaft. Aber dieselbe besteht nach meiner Ansicht in etwas Anderem, als in der „dialektischen Selbstbewegung der Begriffe“ oder in sonstigem Begriffsschwindel.

Doch hier ist nicht der Ort, auf solche Fragen näher

einzugehen. Ich bemerke nur, daß die hier von mir in der ersten Abtheilung gegebene Eintheilung der Welt in die intellectuelle, physische und moralische, sowie die Nebeneinanderstellung dieser drei Theile, nicht für eine correct systematische gelten will, sondern nur den Sinn hat, daß ich in drei verschiedene Erscheinungsgebiete der einen und ganzen Welt meine „Blicke" gethan. Welchen Zusammenhang diese drei Erscheinungsgebiete unter einander haben, ob sie einander coordinirt oder subordinirt sind, das lasse ich hier unerörtert, weil es mir hier überhaupt nicht um Systemfragen zu thun ist, sondern nur um Beiträge zur objectiven Erkenntniß der Dinge. Meine ganze Eintheilung des hier in der ersten Abtheilung dargebotenen Stoffes ist, sowohl was die drei Hauptrubriken, als was die Unterabtheilungen innerhalb einer jeden betrifft, nur zum Behuf leichter, bequemer Uebersicht gemacht. Wofern nur die hier mitgetheilten einzelnen Gedanken wahr sind, werden sie wahr bleiben, auch wenn man sie aus der äußern Anordnung, die sie hier erhalten haben, herausnimmt und sie sich in eine wahrhaft systematische Ordnung bringt. Zur intellectuellen Welt rechne ich mit Schopenhauer die drei Gebiete der Wissenschaft, Kunst, Religion. Diese gehören zur „Welt als Vorstellung" oder zur intellectuellen Welt, obgleich die Functionen des Intellects in ihnen verschiedener Art sind. Zur physischen Welt rechne ich, entsprechend dem gegenwärtigen Standpunkt der Naturwissenschaft, den ganzen Menschen, also den Menschen nicht blos nach seiner leiblichen, sondern auch nach seiner psychischen Seite. Folglich mußte ich die Blicke in das psychische Leben unter die „Blicke in die physische Welt" aufnehmen.

Streng genommen, gehören auch die intellectuellen und moralischen Erscheinungen als psychische zum Menschen

und mit dem Menschen zur Natur. Im Menschen ist ja Alles beschlossen und folglich, da der Mensch zur Natur gehört, Alles in der Natur. Daß ich dennoch das intellectuelle und moralische Gebiet von dem physischen abgesondert habe, geschah nur der Wichtigkeit derselben wegen, und weil es, seit der alten Eintheilung der Philosophie in Dialektik, Physik, Ethik, üblich ist, das intellectuelle und moralische Gebiet von dem physischen abgesondert zu betrachten. Ich erkenne diese Eintheilung zwar für keine correct systematische an, halte sie aber für praktisch brauchbar und habe sie daher hier benutzt.

Was die zweite Abtheilung des hier vorliegenden Buches betrifft, so zerfällt sie in Beiträge „zur Lebensweisheit" und in Beiträge „zur Menschenkenntniß". Ich trete in diesen Beiträgen dem Leser mit meiner philosophischen Anschauung des concreten Lebens näher. Jeder ächte Philosoph begnügt sich nicht blos mit Betrachtung des Wesens der Dinge im Allgemeinen, sondern richtet seinen Blick auch häufig auf das ihn umgebende concrete Menschenleben. Der Philosoph ist ja auch Mensch und strebt als solcher, wie alle Menschen, nach einem möglichst glücklichen Leben. Er forscht daher nach den Elementen und Bedingungen des möglichst glücklichen Lebens. Ferner hat er Umgang mit Menschen, kommt in mannichfache Beziehungen zu ihnen, und macht bald die Erfahrung, daß man die Menschen nicht richtig beurtheilen und behandeln kann, wenn man sie nicht kennt. Er forscht daher nach den Erfordernissen richtiger Menschenkenntniß. Meine hier dargebotenen Beiträge zu diesen beiden Theilen der „Lebensphilosophie" sind nun zwar an Zahl nicht sehr groß, aber sie dürften doch das Wesentlichste und Wichtigste enthalten, was hier zu wissen und zu beachten nöthig ist.

In beiden Abtheilungen habe ich häufig auf die Ansichten Anderer, namentlich auch auf die Ansichten Schopenhauer's,

theils beistimmend, theils widerlegend, Bezug genommen. Ich hoffe, man wird hieraus meine selbständige Stellung zur zeitgenössischen Philosophie kennen lernen.

Die ganze hier dargebotene Sammlung dürfte sich nach Form und Inhalt dazu eignen, philosophische Bildung auch außerhalb des engen Kreises der Philosophen von Profession, in dem weiten Kreise gebildeter, nach tieferer Erkenntniß strebender Laien zu verbreiten, ähnlich wie dies durch die Schopenhauer'schen „Parerga und Paralipomena" geschehen ist.

Berlin, im Januar 1869.

Julius Frauenstädt.

Inhalt.

Erste Abtheilung.

Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt.

I. Blicke in die intellectuelle Welt.

1. Erkenntniß und Wissenschaft.

2. Glaube und Theologie.

3. Kunst und Poesie.

II. Blicke in die physische Welt.

1. Kosmologisches.

2. Natur und Mensch.

3. Leib und Seele. Seelenthätigkeiten und Seelenzustände.

III. Blicke in die moralische Welt.

1. Sittenreich und Sittengesetz.

2. Die Geschichte.

Zweite Abtheilung.

Beiträge zur Lebensphilosophie.

1. Zur Lebensweisheit.

2. Zur Menschenkenntniß.

Erste Abtheilung.

Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt.

I. Blicke in die intellectuelle Welt.

1. Erkenntniß und Wissenschaft.

Erkenntniß der Dinge an sich. Welchen Sinn allein sie haben kann.

Es wäre ganz widersinnig, Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, zu verlangen, wenn damit Erkenntniß der Dinge, wie sie unabhängig vom Erkennen sind, gemeint wäre. Denn, indem wir die Dinge erkennen, treten sie in Beziehung zu unsern Erkenntnißorganen, werden, da diese nicht rein passiver, sondern activer Natur sind und ihre eigene Wirkungsweise haben, bearbeitet, werden also aus Dingen an sich zu Dingen für uns. Nicht einmal ein Spiegel kann sich gegen die Dinge so rein passiv verhalten, daß er sie ohne alle eigene Zuthat abspiegelte. Denn jeder Spiegel spiegelt doch die Dinge nur seiner Wirkungsweise gemäß ab; also ein convexer Spiegel anders, als ein concaver, und beide anders als ein ebener. Um wie viel mehr muß der Geist, dieser so höchst lebendige, thätige, inhaltreiche Spiegel beim Erkennen der Dinge von dem Seinigen hinzuthun!

Die Forderung der Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, buchstäblich genommen, wäre die Forderung ab-

soluter Passivität der Erkenntnißorgane. Keine lebendige Kraft aber und überhaupt keine Kraft verhält sich rein passiv zu dem Gegenstande oder Stoff, von dem sie eine Einwirkung empfängt. In jedem Leiden ist ein Thun. Der erkennende Geist kann demnach von dem Erkenntnißobjecte nicht afficirt werden, kann nichts von ihm leiden, ohne gegenzuwirken. Wir können also mit keiner unserer verschiedenen Erkenntnißfunctionen, weder mit den Sinnen, noch mit dem Verstande, noch mit der Vernunft die Dinge erkennen, wie sie an sich, sondern immer nur, wie sie für uns, d. h. für unsere Erkenntnißorgane und deren Functionen sind. So wenig als ein Spiegel die Dinge abspiegeln kann, wie sie außerhalb des Spiegels, also unabgespiegelt sind, so wenig kann der Geist die Dinge erkennen, wie sie außerhalb des Erkennens, also unerkannt sind.

Dennoch hat das Verlangen nach Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, einen Sinn. Es bedeutet nämlich in Wahrheit objective Erkenntniß im Gegensatz zu rein subjectiver. Wir sollen und wollen die Dinge objectiv erkennen, d. h. nicht, wie sie unabhängig vom Erkennen sind — denn das ist unmöglich — sondern wie sie gemäß der allgemeinen und wesentlichen Natur des Erkennens in Jedem, der gesunde, normale Erkenntnißorgane hat und diese ohne alle Einmischung rein individueller (subjectiver) Auffassung walten läßt, sich darstellen müssen. Sehe ich eine Sache so, wie infolge der Beschaffenheit der Sache einerseits und der gesunden, normalen Thätigkeit des Sehorgans andererseits Alle sie sehen und sehen müssen, so sehe ich sie objectiv. Sehe ich sie aber mit kranken oder durch Affect getrübten Augen, so sehe ich sie subjectiv.

Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, ist also gleichbedeutend mit objectiver Erkenntniß, nicht aber mit Erkenntniß des vom Erkennen unabhängigen Wesens der Dinge. Die objective Erkenntniß ist als Erkenntniß be-

dingt durch das erkennende Subject, aber das erkennende Subject ist in ihr gereinigt von allen störenden individuellen Einmischungen in die normale, gesetzmäßige Thätigkeit der Erkenntnißorgane.

Der Idealismus als Weltgesetz.

Kant sprach den Idealismus nur in Bezug auf das menschliche Erkennen aus. Aber der Idealismus ist allgemeiner zu fassen. Nämlich so:

Jedes Wesen wird von der Welt nur so afficirt, wie es seine Natur mit sich bringt; jedes Wesen, das empfindet und erkennt, empfindet und erkennt die Dinge nur so, wie es sein Empfindungs- und Erkenntnißvermögen gestattet, und es empfindet und erkennt überhaupt nur diejenigen Dinge, die in sein Empfindungs- und Erkenntnißvermögen fallen, für die es angelegt ist. Jedes lebt also in einer andern Welt. Jedes ist ein Spiegel des Universums, und jedes ein anderer.

Bedeutung des Satzes: Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt.

Der Satz: „Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt" würde eine offenbare Absurdität enthalten, wenn er buchstäblich zu verstehen wäre. Dann müßte, wenn das Object rund oder eckig, schwarz oder weiß, hart oder weich, alt oder jung, männlich oder weiblich, bewegt oder ruhend, schön oder häßlich, gut oder schlecht u. s. w. ist, auch das erkennende Subject so sein. Rundes könnte also nur durch Rundes, Schwarzes nur durch Schwarzes, ein Ochse nur durch einen Ochsen u. s. w. erkannt werden. Es wäre dies gerade so, als wenn man sagte: Gleiches kann nur durch Gleiches verdaut werden; was der Magen verdauen soll,

muß er selbst sein; also um Rindfleisch zu verdauen, muß er selbst Rindfleisch sein.

Der Magen kann als Beispiel dafür dienen, welches allein der wahre Sinn des Satzes: „Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt", sei. Sowie nämlich allerdings der Stoff, den der Magen verdauen soll, eine ihm entsprechende Einrichtung des Magens voraussetzt, also Pflanzennahrung einen Pflanzenmagen, Fleischnahrung einen Fleischmagen, so setzt der Erkenntnißstoff eine ihm entsprechende Einrichtung des Erkenntnißorgans voraus, wenn dieses ihn in sich aufnehmen und in das Seinige verwandeln soll. Also sinnliche Qualitäten der Objecte können nur durch ihnen angemessene Sinnesorgane, geistige Qualitäten nur durch ihnen angemessene intellectuelle Organe des erkennenden Subjects erkannt werden.

Jener Satz: Gleiches wird durch Gleiches erkannt, reducirt sich also darauf: Wie zur Bearbeitung und Bewältigung jedes Stoffs entsprechende Werkzeuge und Verrichtungen nöthig sind, so zur Verwandlung des Erkenntnißstoffs in Erkenntniß entsprechende Organe und Thätigkeiten des erkennenden Subjects. Aber nicht blos die Organe und Verrichtungen müssen dem zu bearbeitenden Stoff entsprechen, sondern auch, vice versa, der zu bearbeitende Stoff den Organen und Verrichtungen. Sinn, Verstand, Vernunft, — jedes von diesen kann nur die ihm entsprechenden objectiven Qualitäten der Dinge erkennen. Mit den Sinnen können wir nichts Vernünftiges und mit der Vernunft nichts Sinnliches erkennen. Wo keine Relation der Dinge, keine ursachliche oder zweckliche Verknüpfung ist, kann der Verstand, wo keine begriffliche Ueber- oder Unterordnung ist, kann die Vernunft nichts erkennen.

Zwischen dem Erkennenden und Erkannten ist also zwar nicht Gleichheit, aber Correspondenz, denn sonst könnte ja überhaupt keine wechselseitige Beziehung zwischen beiden stattfinden; der Gegenstand könnte nicht auf das erkennende Organ wirken und dieses könnte jenen nicht bearbeiten.

wenn beide absolut disparat wären. Zwischen Object und Subject muß immer eine Verwandtschaft, eine Homogeneität sein. „Wär' das Auge nicht sonnenhaft“ u. s. w.

Schwierigkeiten der Erkenntniß des Wesens aus der Erscheinung.

Kennt man das innerste Wesen eines Wirklichen, so versteht man aus dem Wesen heraus auch seine Erscheinung, und es bleibt einem nichts in dieser dunkel, unverständlich. So z. B. wenn man das innerste Wesen eines Naturproducts oder Kunstproducts, das innerste Wesen einer Person, eines Charakters kennt.

Viel schwerer ist es, aus der Erscheinung das Wesen zu erkennen, welcher Weg uns meistens allein offen ist. Es ist dieses darum so schwer, weil eine und dieselbe Erscheinung Ausdruck eines sehr verschiedenen Wesens sein kann. Zwei Individuen z. B. können denselben löblichen Charakter zu haben scheinen, weil sie sich in gleichen löblichen Worten und Werken äußern, und doch können bei dem Einen diese Worte und Werke Erscheinung eines guten, gerechtigkeitsliebenden und wohlwollenden Charakters, bei dem Andern nur Folgen einer schlauen, egoistischen Berechnung, also Erscheinung eines egoistischen Charakters sein.

Namentlich Handlungen sind kein so unmittelbarer Ausdruck des Charakters, daß aus ihnen sich auf diesen schließen ließe. Nur da, wo die Erscheinung unmittelbarer Ausdruck des Wesens ist, wie der Körper unmittelbarer Ausdruck der ihn belebenden Seele, da läßt sich ohne Gefahr des Irrthums von der Erscheinung auf das Wesen schließen. Ist aber die Erscheinung schon irgendwie vermittelt, ist sie nicht directer, sondern indirecter Ausdruck des Wesens, dann wird die Deutung des Wesens aus ihr schwer und ist dem Irrthum unterworfen. Denn es ist

ihr nicht sofort anzusehen, in welcher vermittelten Beziehung sie zum Wesen steht, wie eng oder wie lose ihre Verknüpfung mit ihm ist; sie kann eine bloße Maske sein, durch welche die wahre und eigentliche Erscheinung des Wesens verhüllt wird.

Zweitens aber auch setzt die Erkenntniß des Wesens aus der Erscheinung voraus, daß das Wesen rein und ungetrübt durch äußere Einflüsse zur Erscheinung komme, daß ihm nicht durch Einwirkung fremder Mächte etwas angebildet sei, was nicht aus seiner eigenen Natur folgt, sondern ihr fremd und zuwider ist.

Weil nun diese reine und ungetrübte Erscheinung eines Wesens selten der Fall ist, so wird es für uns schwer, aus der Erscheinung das Wesen zu erkennen. Denn wir wissen nie sicher, wie viel an der Erscheinung auf Rechnung des Wesens, bei dem wir sie wahrnehmen, kommt, und wie viel auf Rechnung fremder Einwirkung. Ein häßlicher Körper z. B. kann ebenso gut Folge äußerer, verunstaltender Einflüsse, als Erscheinung einer häßlichen Seele sein.

Wenden wir nun das Gesagte auf die Welt im Ganzen an, so sehen wir ein, warum uns das der Welt zum Grunde liegende Wesen so dunkel und unverständlich ist. Wir können auf dieses Wesen nur aus der uns allein bekannten Erscheinung schließen. Der Schluß von dieser aber ist sehr unsicher, erstens weil wir nur ein Bruchstück der ganzen, im unendlichen Raume und in unendlicher Zeit sich ausbreitenden Erscheinung kennen; zweitens, weil wir nicht wissen, ob dieses uns bekannte Bruchstück unmittelbarer, directer, oder vermittelter, indirecter Ausdruck des Ur- und Grundwesens der Welt ist, ob es sich zu ihm, wie der Leib zur Seele, oder nur wie ein beabsichtigtes Werk zu einem äußern Willen verhält, in welchem letztern Falle uns der mit diesem Werke beabsichtigte Zweck bekannt sein müßte, um von ihm auf den Urheber schließen zu können. Drittens, sei nun die Welt unmittelbare Erscheinung eines ihr immanenten Urwesens, oder Werk eines außer ihr befindlichen schöpferi-

schen Willens, so wissen wir nicht, ob sie adäquate, reine und ungetrübte Erscheinung oder Werk ist, oder ob nicht vielleicht unvollkommene, durch irgendwelche im Urwesen oder im Schöpfer selbst der ursprünglichen Intention widerstreitende Kraft getrübte, verunstaltete, verzerrte.

Der Philosoph und der Alltagsmensch.

Die Nöthigung zu dem Vorgestellten, z. B. zu dem gesehenen Baum, ein Reales, das ihm zu Grunde liegt, anzunehmen und zu suchen, diese philosophische Nöthigung, die daraus entspringt, daß der Philosoph das Vorgestellte für eine bloße Erscheinung, nicht für die Sache selbst nimmt, diese Nöthigung fühlt der Alltagsmensch nicht; denn ihm ist das Vorgestellte die Sache selbst. Man kann daher sagen, daß der Alltagsmensch sich zum Philosophen verhält, wie der Träumende zum Wachenden.

Im Traume, wo wir das Gesehene für real halten, fragen wir nicht, was das Reale dazu sei, und ebenso fragt der unphilosophische Alltagsmensch nicht, was zum Traume des Lebens das Reale sei. Diese Frage kann erst da entstehen, wo man das Gesehene, das Geschehene für einen bloßen Traum, für eine bloße Vision hält. Im Begriff des Traumbildes, des Geträumten, liegt schon eingeschlossen, daß es nicht das Reale sei.

Zwei Arten von Erweiterung der Erkenntniß.

In je fernere Zeiten und Räume wir eindringen, desto erweiterter wird unsere Kenntniß von den Dingen und desto mehr ändern sich infolge dessen unsere Begriffe von denselben.

Unser Begriff von der Erde ist schon ein ganz anderer,

als der der Alten war, weil wir sowohl von den räumlich coexistirenden Theilen der Erde, als von ihren successiven Entwickelungszuständen mehr wissen, als die Alten wußten.

Wie sehr würden sich nun unsere Begriffe von der Welt, dem Kosmos, ändern, wenn wir räumlich und zeitlich mehrere Theile desselben umfassen könnten, als bisjetzt, wenn wir z. B. auf entfernte Himmelskörper reisen und ihre Beschaffenheit untersuchen, wenn wir mehrern aufeinanderfolgenden Weltperioden beiwohnen und ihre Unterschiede vergleichen könnten.

Je mehr des räumlich Coexistirenden und das zeitlich Succedirenden wir mit unserer Kenntniß umfassen, desto mehr müssen sich auch unsere Begriffe und Urtheile von jedem Einzelnen ändern, weil mehr Stoff zur Vergleichung vorliegt und unsere Begriffe und Urtheile nur durch Vergleichung des einen Dinges oder der einen Gruppe von Dingen mit andern Dingen und andern Gruppen von Dingen zu Stande kommen.

Aber trotz dieser Erweiterung unserer Kenntniß und Erkenntniß, die durch Eindringen in ferne Räume und Zeiten des Kosmos entstünde, würde unsere Kenntniß und Erkenntniß doch immer noch eine beschränkte bleiben, wenn unsere Sinne und unser Verstand dieselben blieben. Unser Kennen und Erkennen bliebe doch immer nur ein menschliches, d. h. ein menschlich beschränktes.

Eine viel erheblichere Erweiterung wäre es, wenn wir schärfere Sinne und tiefer in das Innere der Wesen eindringende Verstandesformen hätten, als jetzt. Da würden sich uns ganz neue Seiten der Dinge enthüllen, die uns jetzt verschlossen sind, und auch von dem wenigen uns bis jetzt Bekannten würden wir ganz andere Ansichten erlangen, als bei den jetzigen Sinnen und dem jetzigen Verstande.

Jene erstere Erweiterung unsers Blicks durch Versetzung in ferne Welträume und Weltzeiten wäre nur eine äußerliche, extensive, diese zweite hingegen eine innerliche, wesentliche.

Die Kant'sche Grundfrage.

Die theoretische Grundfrage Kant's: Was können wir wissen? d. h. wie weit reichen wir mit unserm Erkenntnißvermögen? ist allerdings insofern die Vorfrage aller Philosophie, als es überhaupt Vorfrage bei jedem Unternehmen ist, ob unsere Kräfte und Mittel zu demselben ausreichen. Man wird sich ja keinen Zweck vorsetzen, von dem man voraussieht, daß man ihn nicht erreichen kann. Warum sollte man also nicht auch, ehe man daran geht, das Ur- und Grundwesen der Dinge zu suchen, sich fragen, ob es menschlicher Kraft überhaupt möglich ist, das Gesuchte zu finden?

Was nun aber die Beantwortung dieser Vorfrage betrifft, so bin ich der Meinung, daß es einen zweifachen Weg hierzu giebt, einen empirischen und einen rationalen.

Empirisch wird die Frage, was ein Vermögen zu leisten fähig ist, wie weit es mit seiner Kraft reicht, bei Anwendung desselben beantwortet. Beim wirklichen Gebrauch eines Vermögens zu einem vorgesetzten Zweck wird man sehr bald inne, ob es zu demselben ausreicht. So z. B. wird man bei dem Gebrauch des Auges sehr bald inne, wie weit man mit demselben reicht, bis zu welcher Entfernung man noch deutlich sehen kann und wo das deutliche Sehen aufhört. Wir setzen uns daher nie vor, über diese Grenze hinaus mit bloßem Auge zu sehen.

Würden wir nun bei Anwendung des Erkenntnißvermögens ebenso inne, daß wir mit demselben den philosophischen Zweck, das metaphysische Ur- und Grundwesen der Dinge zu finden, nicht erreichen können, dann wäre eben damit der Erfahrungsbeweis von der Unfähigkeit des menschlichen Erkenntnißvermögens zu diesem Zweck geliefert.

Aber, um zu erfahren, daß wir mit unserm Erkenntnißvermögen an das Metaphysische nicht heranreichen, müßten

wir doch ebenso der Differenz, des Abstandes, inne werden zwischen dem, was wir mit unsern Erkenntnißorganen wirklich erreichen, und dem, was wir beim Philosophiren erreichen wollen, wie wir beim Versuch, einen sehr entfernten undeutlichen Gegenstand mit dem Auge deutlich zu sehen, des Unterschiedes inne werden zwischen der undeutlichen Gestalt, die wir wirklich sehen, und der deutlichen, die wir sehen wollen. Wir müßten also das Gefühl des unzulänglichen Erkennens haben. Das, was wir erreichen, müßte uns nicht befriedigen. Das Nichtbefriedigtsein wäre also das Kriterium unserer Unfähigkeit zu metaphysischer Erkenntniß. Wie nun aber, wenn Einer das Gefühl der Unbefriedigung nicht hat? wenn er mit seiner Erkenntniß des Metaphysischen zufrieden ist, wie es ja bei den Dogmatikern thatsächlich der Fall ist; soll hier etwa das Befriedigtsein ein Beweis der Fähigkeit des menschlichen Erkenntnißvermögens zu metaphysischer Erkenntniß sein, wie dort das Unbefriedigtsein ein Beweis der Unfähigkeit?

Man sieht, daß Befriedigt- und Unbefriedigtsein ein viel zu subjectives Kriterium ist, um daraus auf die Möglichkeit der Erreichung eines Zwecks schließen zu können. Daß der vor-Kantische Dogmatismus zufrieden war mit seiner Erkenntniß des Metaphysischen und das Grundwesen der Dinge wirklich im Erkennen erreicht zu haben glaubte, kann kein Beweis sein, daß jene Erkenntniß überhaupt für uns möglich ist.

Ebenso wenig aber kann das Unbefriedigtbleiben kritischer Geister ein Beweis für die Unmöglichkeit metaphysischer Erkenntniß sein. Denn so wenig als aus der Unbefriedigung beim undeutlichen Sehen eines fernen Objects folgt, daß es überhaupt nicht möglich ist, das Object deutlich zu sehen, weil ja das undeutliche Sehen nur Folge eines temporär schwachen oder ungeübten Zustandes des Sehorgans sein und es bei schärferem Auge oder bei angewandten künstlichen Sehapparaten möglich sein kann, das Object deutlich zu sehen: ebenso wenig folgt aus der Unbefriedigung bei

unklarer metaphysischer Erkenntniß, daß klarere überhaupt nicht möglich sei.

Der empirische Beweis für die Unmöglichkeit metaphysischer Erkenntniß ist also unsicher. Wenn auch bisher noch keine genügende Erkenntniß des Metaphysischen gefunden wäre, so würde daraus doch nicht folgen, daß solche überhaupt unmöglich sei.

Anders verhält es sich mit dem rationalen Beweise. Dieser leitet aus dem Zweck, zu dem ein Organ gemacht ist, die Leistungsfähigkeit desselben ab, erkennt also z. B. aus dem Zweck des Auges die Tragweite desselben. Dieser Beweis allein giebt Gewißheit.

Hätten wir daher erst einmal erkannt, daß der Zweck des menschlichen Erkenntnißvermögens gar nicht der ist, das Uebersinnliche, Metaphysische zu ergründen, so hätten wir eben damit die Gewißheit, daß nicht blos bisher keine befriedigende Metaphysik gefunden worden, sondern, daß überhaupt keine findbar sei.

Indem Schopenhauer zu beweisen suchte, daß der Zweck des menschlichen wie des thierischen Erkennens nur der ist, der Lenker und Berather der Schritte des Willens zu sein, nicht aber der, das Wesen an sich der Dinge zu erkennen, suchte er eben damit den rationalen Beweis für unsere Unfähigkeit zur Metaphysik zu führen. Wenn er aber dennoch selbst eine Art von Metaphysik aufstellte und mit ihr das Wesen an sich der Dinge ergründet zu haben glaubte, so war er doch offen genug, einzugestehen, daß dies keine genügende und erschöpfende, keine absolute Erkenntniß des Metaphysischen sei, sondern daß immer noch Dunkel und Räthsel genug übrigbleibe, — ein Dunkel und Räthsel, das nie schwinden wird, weil das Erkennen überhaupt nicht darauf angelegt ist, das Metaphysische zu erreichen.

Teleologischer Grund unsers metaphysischen Nichtwissens.

Könnten uns die metaphysischen Dinge so unerforschlich, so unergründlich sein, könnte der Ursprung und Endzweck der Welt, könnte das Fortleben nach dem Tode so ungewiß, so in Dunkel gehüllt sein, wenn dergleichen zu wissen für unser Heil und Wohl nöthig wäre?

Jedes lebendige Wesen ist doch sonst so ausgerüstet, daß seine Kräfte, seine Organe zu seinem Lebenszweck ausreichen, daß es mit ihnen das erreicht, was es zu seinem Bestande und seinem Wohlsein bedarf, daß folglich auch seine Erkenntnißfähigkeit dem entspricht. Des Thieres Erkenntnißfähigkeit erstreckt sich so weit, als zu seinem Lebenszweck erforderlich ist. Und nur die menschliche Erkenntnißfähigkeit sollte von diesem Gesetze eine Ausnahme machen? Der Mensch sollte über die hyperphysischen Dinge Gewißheit brauchen und doch mit ewiger Unfähigkeit zu dieser Gewißheit ausgestattet sein?

Ich schließe: Brauchte der Mensch ein über die erfahrbaren Dinge, die sinnlichen und sittlichen, hinausgehendes Wissen, so würde er es haben. Daß er es nicht hat, deutet darauf hin, daß er es nicht braucht.

Der Beweis dafür, daß er es nicht braucht, ist auch nicht schwer zu führen.

In dieser Welt des Endlichen, der Relationen, wo jedes das, was es ist, nur in Beziehung zu einem Andern und bedingt durch ein Anderes ist, wo kein Ding in seinem Zustande verharren kann, wenn das, wovon dieser Zustand abhängt, sich ändert, — ist es für die Zwecke des Lebens zwar sehr wichtig, die Relationen der endlichen Dinge kennen zu lernen, um sie in denjenigen Zustand versetzen, diejenige Wirkung auf sie üben oder von ihnen empfangen zu können, die man braucht; und da der Stoff der empirischen Wissenschaften eben kein anderer ist, als die Relationen der endlichen Dinge, ihr Bedingtsein durcheinander

und ihr Wirken aufeinander, so ergiebt sich hieraus die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der empirischen Wissenschaften für das Leben. Aber das allen diesen Beziehungen des Endlichen zu Grunde liegende Unendliche, Absolute zu kennen, ist für das Leben, als welches nicht unmittelbar vom Absoluten, sondern von lauter endlichen Bedingungen, von Erscheinungen des Absoluten, abhängt, nicht nöthig.

Für's Leben kann es uns nichts nützen, das Absolute zu kennen. Vom Absoluten als solchem wird man nicht satt, wenn man Hunger hat; nicht gesund, wenn man krank ist; nicht reich, wenn man arm ist. Zur Beschaffung dessen, was das Leben bedarf, ist Wissen der endlichen Beziehungen und Bedingungen nöthig, von denen die Güter des Lebens abhängen.

Mögen daher auch immerhin die empirischen, mit den Beziehungen des Endlichen zu thun habenden Wissenschaften nicht das höchste Wissen enthalten, da das metaphysische, das Absolute zum Gegenstande habende Wissen dem Range nach ein höheres ist; — so enthalten sie doch das für das Leben wichtigste und unentbehrlichste Wissen.

Beschränkung des menschlichen Begreifens.

Das „Du gleichst dem Geist, den du begreifst" läßt sich auch umkehren: Du begreifst nur den Geist, dem du gleichst.

In der That begreifen wir nur das uns Verwandte, Homogene. Je ungleichartiger ein Wesen uns ist, desto unverständlicher ist es uns in seinem Streben und Wirken. Der Mensch begreift am besten den Menschen; unter- und übermenschliche Wesen begreift er entweder gar nicht, oder er kann sie nur nach Analogie mit sich verstehen, indem er sie anthropomorphisirt, ihnen menschenartiges Wesen beilegt.

Innerhalb der menschlichen Gattung begreift Jeder ebenfalls Die am besten, die ihm nach Alter, Geschlecht, Talent, Beruf am homogensten sind. Mann begreift den Mann, Weib das Weib am besten. Philister begreift das Genie nicht und Genie den Philister nicht u. s. w.

Hieraus aber, daß nur *Gleiches* das *Gleiche* begreift, folgt nothwendig, daß Gott, das Absolute, Unendliche, oder wie man das allumfassende Urwesen nennen möge, dem *Geschöpf*, dem Endlichen, Beschränkten, als völlig heterogen, auch völlig unbegreiflich sein muß. Sollten wir das Unendliche *begreifen*, so müßten wir es selber *sein*. Du *begreifst* nur den Geist, dem du *gleichst*.

Unabhängigkeit der Empfindung und des Genusses von der Wissenschaft.

Ein Effect bleibt derselbe, mag man wissen, wie er zu Stande kommt, oder nicht, mag man die letzten Elemente, aus deren Zusammenwirken er entspringt, kennen oder nicht. Ein Physiolog, der die Farben und Töne in ihre Urelemente zerlegt und sie gleichsam auf ihrer Entstehung ertappt, sieht darum die Farben nicht anders und hört die Töne nicht anders, als der Ungelehrte, der gar nichts von der Entstehung der Farben und Töne weiß. Ein Musikstück kann den unwissendsten Laien so gut in eine heitere oder traurige Stimmung versetzen, wie einen *Helmholtz*, der theoretisch die Tonempfindungen bis in ihre letzten Fasern verfolgt.

Die Wissenschaft von den Elementen der Dinge ist also zum *Empfinden* und *Genießen* nicht nöthig. Wir können von der Welt und dem Leben angenehm oder unangenehm berührt werden, ohne zu wissen, wie beides zu Stande kommt. Der Philosoph wäre, wenn er auch die letzten Elemente der Welt ergriffen hätte, doch in Bezug auf Lust und Schmerz um nichts besser daran, als der Unphilosoph.

Wäre daher Empfinden und Genießen der Zweck des Lebens, so wäre die Wissenschaft ganz überflüssig. Unzählige gehen auch wirklich durchs Leben, ohne eine Ahnung von den Ergebnissen der Wissenschaft zu haben, und genießen dennoch das Leben. Die Thiere erheben sich gar nicht zur Wissenschaft. Gehen sie aber etwa deshalb der Empfindung und des Genusses des Lebens verlustig?

Wäre es anders, wäre Wissenschaft Bedingung des Lebensgenusses, müßte da der Trieb und die Fähigkeit zur Wissenschaft nicht viel allgemeiner, müßte er nicht allen empfindenden Gattungen und Individuen von der Natur zugetheilt sein?

Ein Entweder-Oder in Bezug auf die Wissenschaft.

Man muß von einem Baume nicht Früchte verlangen, die er nicht tragen kann, oder von einer Quelle nicht ein Wasser, das sie nicht liefern kann.

Das vergessen aber diejenigen, welche über die Wissenschaft, so oft sie altüberlieferte Vorurtheile zerstört und lieb gewordenen Ansichten ein Ende macht, Zeter schreien und sie der Irreligiosität, der Impietät, der Zerstörung alles Hohen und Heiligen anklagen. Als ob die Wissenschaft dazu da wäre, Vorurtheile zu conserviren, lieb gewordene Illusionen zu hätscheln, für hoch und heilig Geltendes blos darum, weil es dafür gilt, zu schonen.

Der Zweck der Wissenschaft ist Wahrheit. Wer etwas Anderes von ihr verlangt, der will eben nicht die Wissenschaft. Denn man kann einen Baum nicht wollen, wenn man seine Früchte nicht will, man kann eine Quelle nicht wollen, wenn man das aus ihr Fließende nicht will. Wer die Wissenschaft wirklich will, dem können jene Klagen über ihre zerstörenden Wirkungen nicht in den Sinn kommen.

Eins von beiden. Entweder man fügt sich in die wohl-

begründeten Ergebnisse der Wissenschaft, oder man will überhaupt keine Wissenschaft.

Ein Drittes ist nicht möglich. Die Wissenschaft wollen und doch von ihr verlangen, daß sie Vorurtheile und lieb gewordene Irrthümer nicht über den Haufen werfe, ist ein Widersinn.

Psychologischer Ursprung der Wissenschaft.

Die Wissenschaft ist ein Kind des Staunens, der Verwunderung, also des Nichtwissens, aber ein Kind, das seine eigene Mutter umbringt. Denn sobald das Wissen über einen Gegenstand erreicht ist, hört das Staunen auf.

Näher angesehen, ist das Nichtwissen, welches im Staunen, im Verwundern liegt, ein Nichtkennen des Grundes der Erscheinungen. Das uns a priori gewisse Causalitätsgesetz sagt uns, daß keine Erscheinung ohne Grund, keine Wirkung ohne Ursache ist. Stößt uns nun in der Wirklichkeit eine Erscheinung auf, deren Grund wir nicht kennen, oder eine Erscheinung, die qualitativ oder quantitativ mit dem von uns angenommenen Grunde so stark contrastirt, daß wir sie uns aus demselben nicht zu erklären vermögen, daß sie uns räthselhaft bleibt; so verwundern wir uns, obgleich wir a priori wissen, daß diese Erscheinung, wie jede, ihren zureichenden Grund hat.

Das apriorische Wissen, daß jede Erscheinung ihren zureichenden Grund hat, aus dem sie ganz natürlich und nothwendig hervorgeht, schützt also nicht vor Verwunderung. Wir wissen z. B. ganz gut, daß die Kunststücke des Taschenspielers keine Wunder im theologischen Sinne sind, sondern daß sie natürliche Ursachen haben, aus denen sie sich genügend erklären lassen; wir nennen sogar die Magie des Taschenspielers die natürliche Magie; dennoch verwundern wir uns, wenn wir diese Kunststücke sehen, weil wir die natürlichen Ursachen, die zu ihrer Hervorbringung zu-

sammenwirken, nicht näher kennen. Sobald wir wissen, wie es der Taschenspieler macht, hört unsere Verwunderung auf.

Aber, obgleich das apriorische Wissen, daß jede Erscheinung ihren zureichenden Grund hat, vor Verwunderung nicht schützt, so treibt es doch über das bloße Verwundern hinaus; denn eben, weil wir a priori wissen, daß auch diese Erscheinung hier, über die wir uns verwundern, ihren zureichenden Grund hat, daß wir ihn blos noch nicht kennen, gehen wir sofort darauf aus, denselben zu suchen, und so entspringt aus dem Satz vom zureichenden Grunde sowohl die Verwunderung, als die der Verwunderung ein Ende machende Wissenschaft.

Verschiedenheit des Erkenntnißbedürfnisses.

Kinder und Ungebildete sind in ihrem Erkenntnißbedürfniß gar leicht zu befriedigen. Man braucht ihnen auf ihre Frage nach dem Warum einer Erscheinung nur überhaupt einen Grund anzugeben, und sie sind zufrieden gestellt, auch wenn sie nicht im mindesten den Zusammenhang zwischen diesem Grunde und dieser Folge einsehen.

Kindern sagt man: der Storch bringt die Kinder, und sie sind zufrieden gestellt. Dem ungebildeten abergläubischen Volk kann man vorreden, daß ein Geist, ein Gespenst, ein Engel oder ein Teufel die Ursache einer ihm unbekannten Erscheinung sei, und es beruhigt sich dabei.

Der Denkende begnügt sich auf das Warum? nicht mit einem Grunde überhaupt, sondern er will auch den Zusammenhang zwischen Grund und Folge einsehen; er will wissen, wie es dieser Grund anfängt, um diese Folge herbeizuführen. Deshalb ist er selbst dann noch nicht zufrieden, wenn man ihm einen natürlichen Grund, eine Naturkraft, wie die Schwerkraft, die Zeugungskraft u. s. w. zur

Erklärung der Erscheinungen angiebt. Denn hier, wo für den Laien das Räthsel bereits gelöst ist, beginnt für den denkenden Forscher erst das Räthsel.

Glaube als Voraussetzung der Wissenschaft.

Nimmt man das Wort Glauben im Sinne des Vertrauens, so ist Glaube eine Grundbedingung der Wissenschaft. Denn wer sich der Wissenschaft widmen und ihre Ergebnisse für wahr halten soll, muß vor allen Dingen das Vertrauen zu dem menschlichen Geiste haben, daß er überhaupt ein Organ für Erkenntniß der Wahrheit, daß er fähig sei, die Wahrheit zu ergründen. Er muß an den Geist glauben.

Er muß ferner nicht blos im Allgemeinen an den Geist glauben, sondern, da der Geist sich auch irren kann, muß er eine besondere Function desselben für fähig halten, Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden, muß folglich an diese besondere Function als an das eigenthümliche Organ für Wahrheit glauben, sei es nun, daß er die Vernunft, oder irgendein anderes geistiges Vermögen für dieses Organ halte.

Geräth z. B. das Zeugniß der Sinne mit dem Zeugniß des Verstandes und der Vernunft in Widerspruch, wie wenn jenes die Bewegung der Sonne um die Erde, dieses die Bewegung der Erde um die Sonne bezeugt, so hat er sich zu entscheiden, welchem Zeugniß er mehr glauben will, ob dem der Sinne oder dem des Verstandes und der Vernunft. Also auch hier ist Glaube die Voraussetzung der Wissenschaft. Ebenso, wenn das Zeugniß des einen Sinnes mit dem des andern in Widerstreit geräth, wenn z. B. ein dem Gesichtssinn als gebrochener Körper sich Darstellendes für den Tastsinn ungebrochen ist.

Um in solchen Fällen uns bestimmen zu lassen, den

Augenschein zu verwerfen, müssen wir ja schon glauben, daß der Tastsinn die Dinge richtiger wahrnimmt, als der Gesichtssinn. Denn sonst könnten wir ja ebenso gut das durch den Tastsinn Wahrgenommene für falsch und dagegen das durch den Gesichtssinn Wahrgenommene für richtig halten.

Also Glaube ist überall die Voraussetzung der Wissenschaft.

Deshalb kann sich die Wissenschaft mit Denen nicht verständigen, kann Diejenigen nicht überzeugen, die diesen eigenthümlichen Glauben, der die Voraussetzung der Wissenschaft bildet, nicht theilen. Der offenbarungsgläubige Theologe, der den menschlichen Geist durch den Sündenfall für verfinstert und völlig unfähig der Wahrheitserkenntniß hält, kann weder durch menschliche Natur- noch Geschichtswissenschaft von den Irrthümern der biblischen Natur- und Geschichtsansichten überzeugt werden, weil ihm derjenige Glaube an den menschlichen Geist, der die Grundbedingung der Wissenschaft ist, fehlt. Um durch wissenschaftliche Gründe überzeugt zu werden, müßte ja der Theologe schon auf dem Boden der Wissenschaft, auf dem Boden des Vertrauens auf die menschliche Vernunft, stehen, müßte also den offenbarungsgläubigen Standpunkt schon aufgegeben haben. Statt der Autorität der Bibel müßte schon die Autorität der Vernunft über ihn Macht gewonnen haben.

So gewiß daher auch ohne Glaube keine Wissenschaft zu Stande kommt, so ausschließend gegeneinander verhalten sich doch derjenige Glaube, welcher die Grundvoraussetzung der Wissenschaft bildet, und der Offenbarungsglaube.

Skepticismus.

Es giebt keinen Skepticismus, der so weit gienge, daß ihm nicht wenigstens Eins fest und gewiß wäre, wäre es

auch nur der Satz, daß an Allem zu zweifeln ist. Denn ohne ein solches Gewisses, von dem aus alles Andere bezweifelt wird, hätte ja der Zweifel keinen Grund. Ohne Grund kommt aber der Zweifel ebenso wenig zu Stande, wie der Glaube (das Fürwahrhalten). Denn beides (Zweifel und Glauben) sind Erkenntnißproducte, sind folglich dem Satz vom Grunde in der Form des Erkenntnißgrundes unterworfen. So wenig, als es möglich ist, ohne Grund zu glauben, ebenso wenig ist es möglich, ohne Grund zu zweifeln.

Der Skeptiker muß sich daher so gut wie der Gläubige gefallen lassen, daß man die Gründe, weshalb er zweifelt, prüfe.

Ist z. B. der Grund seines Skepticismus dieser, daß der menschliche Geist von Natur unfähig sei, die Wahrheit zu erkennen, so hat er, wenn diese Unfähigkeit kein bloßer Glaubensartikel, kein bloßes Dogma sein soll, dieselbe zu beweisen, zum Behufe dieses Beweises aber muß er doch schon voraussetzen, daß der menschliche Geist der Wahrheit fähig sei, wenigstens in diesem einen Punkte der Erkenntniß der menschlichen Unfähigkeit.

Der Grund, aus welchem der Skeptiker zweifelt, kann ein falscher sein; aber er selbst kann an der Wahrheit desselben nicht zweifeln, denn dadurch würde er seinen Skepticismus aufheben. — Der Skepticismus kann bloßen Autoritätsglauben zur Grundlage haben und verträgt sich alsdann mit dem crassesten Aberglauben. Solcher Art ist der Skepticismus des orthodoxen Theologen, der an die kirchliche Lehre von der durch den Sündenfall verfinsterten Vernunft glaubt und deshalb an die Fähigkeit des Menschen, die Wahrheit aus natürlichen Kräften zu erkennen, zweifelt.

Antagonism zwischen Glauben und Gewißheit.

Jeder wird an sich erfahren haben, daß er zuweilen in Bezug auf dieselben Dinge gläubig ist, in Bezug auf welche er zu andern Zeiten ungläubig ist. Für die stärksten Freigeister kommen Augenblicke im Leben, wo sie zum Glauben geneigt sind.

Es ist dies jedoch nur in Bezug auf solche Dinge möglich, über die sich nichts Gewisses ausmachen läßt. Je nachdem in solchen Dingen bald die Gründe für, bald die Gründe gegen eine Annahme stärker ins Bewußtsein treten, ist der Mensch bald gläubig, bald ungläubig. Die Fortdauer des Individuums nach dem Tode z. B. gehört zu diesen ungewissen Dingen, die es möglich machen, bald zu glauben, bald zu zweifeln. Man kann zu Zeiten an persönliche Fortdauer zweifeln und doch zu andern Zeiten wieder geneigt sein, daran zu glauben. Ebenso kann man an das Dasein eines von der Welt verschiedenen Gottes zweifeln und doch zu Zeiten wieder geneigt sein, daran zu glauben; weil eben die metaphysischen Dinge derartige sind, daß sich nichts Gewisses über sie ausmachen läßt, sondern entgegengesetzte Hypothesen möglich sind.

Anders ist es mit Dingen, über die man Gewisses weiß. Etwas dem gewiß Gewußten Entgegengesetztes zu glauben ist psychologisch unmöglich. Die Gewißheit treibt jedes Schwanken aus und macht es uns unmöglich, etwas zu glauben, was gegen das gewiß Gewußte streitet. Weiß ich z. B. erst gewiß, wer mich bestohlen hat, dann ist es mir unmöglich, einen Andern im Verdacht zu haben. Ebenso nun ist es uns unmöglich, etwas zu glauben, was dem naturwissenschaftlich und geschichtlich gewiß Gewußten widerstreitet, z. B. zu glauben, daß die Sonne, oder der Donner, ein Gott mit einem Wagen ist, daß die Erde eine Ebene ist und stillsteht, daß es Menschen gegeben hat, die nicht gestorben, sondern lebendig in den Himmel gefahren sind, u. s. w.

Das gewisse Wissen, wogegen kein Glaube, der Entgegengesetztes aussagt, aufkommen kann, ist entweder Gewißheit in Bezug auf Facticität, oder Gewißheit in Bezug auf Möglichkeit. Denn nicht blos ist es uns unmöglich, Etwas zu glauben, wovon uns das Entgegengesetzte als Thatsache gewiß ist, sondern auch Etwas zu glauben, dessen Unmöglichkeit uns gewiß ist. Wir glauben z. B. an keine gen Himmel gefahrenen Menschen, weil wir dergleichen für unmöglich halten. Wir brauchen gar nicht erst factisch auszumachen, ob ein solches Wunder wirklich geschehen ist, oder nicht, sondern uns genügt, die Unmöglichkeit desselben zu wissen, um es zu verwerfen. Hielten wir es für irgend möglich, daß ein Mensch nicht stirbt, so würde das in unserer Erfahrung vorliegende ausnahmslose Sterben der Menschen doch den Glauben nicht unmöglich machen, daß es in der Vergangenheit Menschen gegeben, die nicht gestorben sind.

Also in den Bereich der Glaubensmöglichkeit fällt nur das Ungewisse, das der Facticität oder der Möglichkeit nach Ungewisse.

Weil nun dem Einen auf seiner Bildungsstufe und in seinem Erfahrungskreise in Hinsicht auf Facticität oder Möglichkeit ungewiß ist, was dem Andern gewiß ist, darum ist dem Einen möglich zu glauben, was dem Andern unglaublich ist. Ebenso ist einem und demselben Individuum zu der einen Zeit möglich zu glauben, was zu glauben ihm zu der andern Zeit unmöglich ist.

Die Gewißheit, die einen Glauben ausschließt, braucht keine absolute zu sein. Schon jede überwiegende Gewißheit macht es schwer, das Gegentheil von dem in ihr Enthaltenen zu glauben.

Absolute Gewißheit geben eigentlich nur die apriorischen Wahrheiten, aber nicht die empirischen. Daß keine Veränderung in der Welt je ohne Ursache eingetreten ist oder je eintreten wird, das wissen wir mit absoluter Gewißheit; der entgegengesetzte Glaube ist uns daher

schlechthin unmöglich. Daß aber eine bestimmte Veränderung nie aus anderen Ursachen eingetreten ist, noch je eintreten wird, als aus den bisher empirisch bekannten, das wissen wir durchaus nicht mit derselben unumstößlichen Gewißheit, wie jenes.

Die doppelte Buchhaltung.

Die Wagner'sche „Doppelte Buchhaltung", die sich rühmt, ein Anderes im Wissen und ein Anderes im Glauben für wahr zu halten, ist ein Ding der Unmöglichkeit.

Denn Wissen findet streng genommen nur da statt, wo von dem Gewußten zugleich die Unmöglichkeit des Gegentheils gewußt wird, sei es, daß diese Unmöglichkeit a priori oder a posteriori eingesehen wird. So wissen wir z. B., daß wir durch den Tod nicht vernichtet werden können, weil wir die Unmöglichkeit des Gegentheils, d. i. der Vernichtung, a priori einsehen. Wir wissen, daß wir in unathembarer Stickluft sterben müssen, weil wir die Unmöglichkeit des Gegentheils, des Lebens in Stickluft, a posteriori kennen.

Von solchen wirklich gewußten Dingen nun aber das Gegentheil zu glauben, wie wollte dies der Intellect anfangen?

Ueberall, wo noch ein dem Gewußten Entgegengesetztes geglaubt werden kann, da ist Jenes gar nicht ein wirklich Gewußtes, sondern ebenfalls nur ein Geglaubtes.

In der That ist zwischen zwei Glaubensmöglichkeiten „doppelte Buchhaltung" möglich. Wir können z. B. mit einem aus dem Kopfe entspringenden Glauben etwas Anderes annehmen, als mit einem aus dem Herzen entspringenden Glauben, können zwischen beiden schwanken und uns bald mehr dem einen, bald mehr dem andern zuneigen.

Aber zwischen Wissen und Glauben — Wissen im

strengen Sinne genommen — ist doppelte Buchhaltung unmöglich. Das Gegentheil von dem gewiß Gewußten zu glauben, ist ein reines Ding der Unmöglichkeit.

Einfluß der Ansichten vom Möglichen und Wirklichen aufeinander.

Kinder glauben an die in Mährchen erzählten Vorgänge, halten sie für wirkliche. Ebenso glauben Völker im Kindheitszustande an die in ihren religiösen Urkunden erzählten Wunder, halten sie für wirkliche. Haben sie sich etwa von der Facticität derselben überzeugt? Nein, sie halten dergleichen Vorgänge für möglich, und da sie ihnen von Autoritäten als wirkliche berichtet werden, so glauben sie an deren Wirklichkeit.

Wir hingegen, die wir an die Möglichkeit solcher Vorgänge nicht mehr glauben, halten sie eben darum, und wenn die Berichterstatter auch noch so stark ihre Wirklichkeit betheuern, für unwirkliche. Wir haben ihre Unwirklichkeit nicht etwa geschichtlich ermittelt, sondern der Unglaube an ihre Möglichkeit genügt uns, ihre Wirklichkeit zu verwerfen.

Also richtet sich unser Wirklichkeitsglaube nach unserm Möglichkeitsbegriff. Vieles hätten unsere Vorfahren nicht für wirklich gehalten, wenn sie es nicht für möglich gehalten hätten, z. B. Hexerei, Verwandlung von Menschen in Thiere u. s. w. Vieles hätten sie auch nicht zu verwirklichen gesucht, wenn sie es nicht für möglich gehalten hätten, z. B. Goldmachen.

Je mehr sich der Umfang dessen, was für möglich gehalten wird, einschränkt, desto mehr schrumpft auch das als wirklich Geglaubte zusammen. Je ausgedehnter der Begriff des Möglichen ist, desto weiter auch ist der Kreis des als wirklich Geglaubten.

Unser moderner Unglaube rührt also von der Einschränkung unsers Begriffs des Möglichen her. Wir halten Vieles

nicht mehr für möglich, was die Alten und Mittelalterlichen für möglich hielten, und darum glauben wir nicht mehr an die Wirklichkeit desselben.

Dagegen läßt sich andererseits auch nicht leugnen, daß in mancher Beziehung unser Begriff des Möglichen ein weiterer, umfassenderer geworden ist, als der unserer Vorfahren war. Hätte man diesen z. B. die Wunder des Dampfes und der Telegraphie berichtet, sie würden ungläubig die Köpfe geschüttelt haben, weil sie die Möglichkeit solcher Raum- und Zeitüberwindung auf natürlichem Wege nicht einsahen. Wir haben die *Wirklichkeit* dieser natürlichen Wunder erlebt, und darum sind wir sehr geneigt, Vieles für natürlich möglich zu halten, was unsere abergläubischen Vorfahren nur auf *übernatürlichem* Wege für möglich gehalten hätten.

Also unsere Erfahrung des *Wirklichen* hat auf unsern Begriff des Möglichen influirt, wie der Begriff des Möglichen bei unsern Vorfahren auf ihren Wirklichkeitsglauben influirt hat.

Die Ansichten vom Möglichen und Wirklichen beeinflussen demnach einander gegenseitig. Verändert sich der Begriff des Möglichen, so wird der Wirklichkeitsglaube ein anderer. Verändert sich die Erfahrung des Wirklichen, so wird der Möglichkeitsbegriff ein anderer.

Formale und materiale Wahrheit.

Daß, obgleich alle Denkenden nach denselben logischen Gesetzen, nach dem Satz der Identität, des Widerspruchs, des zureichenden Grundes, des ausgeschlossenen Dritten, denken müssen, obgleich also Uebereinstimmung in der *Form* des Denkens herrscht, dennoch so viel Streit unter den Denkenden über die Natur der realen Dinge vorkommt, — dies beweist, daß aus dem rein Logischen heraus sich über die Natur der Dinge nicht entscheiden läßt, daß aus der *formalen* Wahrheit sich die *materiale* nicht ableiten läßt.

In der formalen Wahrheit z. B., daß nichts ohne zureichenden Grund geschieht, stimmen alle Denkenden überein; wenn es sich aber nun darum handelt, den zureichenden Grund einer wirklichen Begebenheit, einer Natur- oder Geschichtsbegebenheit, zu ermitteln, — welcher Streit thut sich da oft unter den Forschern auf, und wie viel Irrthum kommt hierbei vor! Ebenso stimmen Alle darin überein, daß Widersprechendes sich nicht denken lasse. Was der Eine aber für einen Widerspruch hält, das ist dem Andern keiner. Herbart findet z. B. in den Begriffen der Veränderung, des Dinges mit vielen Merkmalen, des Ich Widersprüche, Andere finden keine darin, obgleich sie doch mit Herbart darin übereinstimmen, daß Widersprechendes undenkbar ist.

Hieraus folgt, daß aller Streit und Irrthum nicht in dem rein Formalen des Erkennens seinen Sitz hat — denn die formale Function ist bei Allen dieselbe — sondern in der Anwendung der reinen Form auf das Gegebene.

Was die Ursache einer Veränderung, was widersprechend und darum undenkbar sei, was nicht, — darin streiten und irren sie, aber nicht darin, daß überhaupt jede Veränderung eine Ursache hat, daß Widersprechendes in einem Begriff unvereinbar ist. Erst in der Subsumtion des besondern Realen unter das allgemeine Logische beginnt der Streit und der Irrthum, hat also in der Anwendung des Logischen seinen Sitz. Die logische, formale Wahrheit als solche schützt vor materialem Irrthum nicht.

Die Methode und die Wahrheit.

Das wissenschaftliche Verfahren unterscheidet sich von dem unwissenschaftlichen durch die Methode. Jede Wissenschaft geht methodisch zu Werke. Auch die Philosophie, sofern sie Wissenschaft sein will, muß methodisch verfahren.

Aber es hieße einen übertriebenen Werth auf die Methode

legen, wenn man meinte, sie allein verbürge schon die Wahrheit. Als ob nicht methodisch geirrt werden, als ob Tollheit nicht auch Methode haben könnte! Die Wahnsinnigen verfahren oft sehr methodisch in ihren Deductionen aus ihren fixen Ideen, und doch ist's Wahnsinn. Wie viele theologische und philosophische Lehrgebäude giebt es nicht, die ganz methodisch aufgebaut sind und doch zusammenstürzen, weil sie des soliden Fundaments entbehren. Die Methode ist eben eine reine Form, und die Regelmäßigkeit und Planmäßigkeit der Form entscheidet nicht über die Wahrheit des Inhalts. Nicht Alles, was methodisch einherschreitet, ist wahr, und nicht Alles, was wahr ist, schreitet methodisch einher.

Daß die methodische Form nicht die Wahrheit des Inhalts verbürgt, wird ersichtlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß es nur zwei verschiedene Methoden giebt, die inductive, vom Besondern zum Allgemeinen oder von den Folgen zu den Gründen aufsteigende, und die deductive, vom Allgemeinen zum Besondern oder von den Gründen zu den Folgen absteigende (die analytische und synthetische).

Es kann nun trotz alles methodischen Verfahrens auf zweierlei Weise geirrt werden: Erstens, wenn eine falsche Methode angewendet wird. Dies ist z. B. der Fall, wenn da, wo der Gegenstand die inductive Methode erfordert, wie bei Ermittelung der allgemeinen Gesetze und bewegenden Kräfte in der Natur und Geschichte, die deductive angewendet und aus vorgefaßten Begriffen die Natur und Geschichte a priori construirt wird. Sehr wahr sagt Schopenhauer: „Wer a priori das thun will, was sich allein a posteriori, aus der Erfahrung wissen läßt, der charlatanisirt und macht sich lächerlich.“ Schopenhauer erinnert hierfür an Schelling's Naturphilosophie und wendet Goethe's Wort auf sie an:

Der Philosoph, der tritt herein
Und beweist euch, es müßt' so sein.

Der entgegengesetzte methodische Fehler ist der des aposteriorischen Verfahrens bei solchen Gegenständen, die nur a priori zu entscheiden sind. „Wer a posteriori, also durch

Versuche, etwas ausmachen will, das er a priori einsehen und entscheiden könnte, z. B. die Nothwendigkeit einer Ursache zu jeder Veränderung, oder mathematische Wahrheiten, oder auf Mathematik zurückführbare Sätze aus der Mechanik, Astronomie, oder selbst solche, die aus sehr bekannten und unbezweifelbaren Naturgesetzen folgen, der macht sich verächtlich." (Vgl. Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena", 2. Aufl., II, §. 43.)

Aber nicht blos, wenn eine falsche Methode angewendet wird, sondern auch zweitens, wenn die richtige falsch angewendet wird, kann trotz des methodischen Verfahrens geirrt werden. In der Natur- und Geschichtswissenschaft ist die inductive Methode die richtige, und doch, wie viel ist trotz Anwendung derselben von Natur- und Geschichtsforschern geirrt worden! Es genügt ja hier zur Erlangung der Wahrheit nicht, daß man von den einzelnen Thatsachen zu den allgemeinen Gesetzen und Kräften aufsteigt, sondern es müssen erstens die Thatsachen richtig festgestellt, zweitens die Folgerungen des Allgemeinen aus ihnen behutsam gezogen werden. Sind entweder die Thatsachen keine wirkliche, sondern nur durch schlechte Beobachtung für wirklich gehaltene, oder sind zwar die Thatsachen wirkliche, die allgemeinen Folgerungen aus ihnen aber übereilte, so kann trotz des inductiven Verfahrens kolossal geirrt werden. Auch beim deductiven Verfahren kann geirrt werden, wenn aus den allgemeinen Principien Consequenzen gezogen werden, die nicht unvermeidlich aus ihnen folgen.

Also Methode schützt vor Irrthum nicht. Dennoch ist Methode der Wissenschaft unentbehrlich. Unmethodisch gewonnene und vorgetragene Wahrheiten haben zwar Werth, aber keinen wissenschaftlichen. Erst durch die Methode versichert man sich der Wahrheit.

Allgemeingültige Wahrheiten.

Das Prädicat „allgemeingültig" kann eine zweifache Beziehung haben; es kann sich beziehen auf die Objecte, von welchen eine Aussage allgemeingültig ist, es kann sich aber auch beziehen auf die Subjecte, für welche eine Aussage allgemeingültig ist.

Objectiv allgemeingültig ist jedes Prädicat, welches ein Gattungsprädicat ist; ein solches gilt nämlich von allen Individuen der Gattung. So ist die Schwere allgemeingültig von allen Körpern, die Sterblichkeit ist allgemeingültig von allen organischen Individuen. Alle Körper sind schwer; alle organischen Individuen müssen sterben, — das sind objectiv allgemeingültige Wahrheiten. Die Allgemeingültigkeit ist hier bald eine engere, bald eine weitere, je nachdem die Gattung eine umfassendere oder minder umfassende ist. Die Schwere ist ein allgemeingültigeres Prädicat als die Sterblichkeit. Denn jene umfaßt alle Körper, diese nur die organischen.

Die subjective Allgemeingültigkeit ist die Geltung einer Anschauungs- oder einer Denkweise für alle anschauenden und denkenden Wesen einer Gattung. Der Satz z. B. des Causalitätsgesetzes, demzufolge jede Veränderung Wirkung einer Ursache ist, gilt für alle denkenden Wesen, deren Denken so eingerichtet ist, daß sie, wie wir, dem Causalitätsgesetz gemäß denken müssen.

Ob aber überhaupt alle denkenden Wesen so eingerichtet sind und nicht blos die Thiere und Menschen, ob also der Satz vom Grunde auch für übermenschliche Wesen Gültigkeit hat, das ist eine andere Frage. Wir wissen blos, daß die Denkgesetze der Logik für alle denkenden Wesen unserer Gattung gültig sind. Die subjective Allgemeingültigkeit ist also ebenfalls eine engere oder weitere, je nachdem sie nur eine, oder mehrere, oder alle Gattungen von anschauenden und denkenden Wesen umfaßt.

Apriorische Wahrheiten.

Wie Hume und nach ihm noch neuere englische Denker so oberflächlich sein konnten, das Denken nach dem Satz vom zureichenden Grunde aus der Gewohnheit abzuleiten, ist unbegreiflich. Gewohnheiten lassen sich auch wieder abgewöhnen. Nun versuche man aber einmal, sich das Hinzudenken einer Ursache zu jeder Veränderung abzugewöhnen. Es wäre dies gleichbedeutend mit Abgewöhnung des Denkens.

Die apriorischen Wahrheiten enthüllen uns die Beschaffenheit unsers Denkens. Daß wir vor aller Erfahrung annehmen, daß jede Veränderung eine Ursache haben wird, beweist, daß unser Denken so beschaffen ist, daß wir uns eine Veränderung ohne Ursache gar nicht denken können, daß wir also genöthigt sind, mit dem Begriff der Veränderung den der Ursache zu verbinden, obgleich im Begriff der Veränderung das Prädicat des Bewirktseins durch eine Ursache nicht eingeschlossen liegt.

Deshalb ist auch die Gewißheit, die wir davon haben, daß es nie eine Veränderung ohne Ursache geben wird, sehr verschieden von der Gewißheit aus irgend einem Erfahrungssatze. Die bisherige Erfahrung des täglichen Auf- und Untergangs der Sonne z. B. läßt uns annehmen, daß die Sonne morgen und übermorgen wieder, wie gestern und vorgestern auf- und untergehen wird. Aber wie himmelweit verschieden ist doch die Gewißheit, die wir davon haben, von der Gewißheit, daß jede Veränderung immer eine Ursache haben wird. Im Begriff der Sonne liegt für uns keine Nöthigung der Annahme ihres ewigen Auf- und Untergangs, wie im Begriff der Veränderung die Nöthigung des Hinzudenkens des Bewirktseins durch eine Ursache. Die empirische Gewißheit ist nur eine hypothetische. Sie besagt nur, daß, wenn die Dinge und Verhältnisse dieselben bleiben, wie sie die Erfahrung bisher gezeigt hat, auch wieder dieselben Erscheinungen eintreten werden, wie bisher. Die apriorische Gewißheit aber

besagt, daß gar nichts Anderes eintreten kann, als das a priori Gewisse, daß es unmöglich ist, eine von der allgemeinen Regel, die der apriorische Satz ausdrückt, abweichende Erscheinung anzunehmen.

Welche von der unserigen empirisch verschiedene Welt wir auch immer imaginiren mögen, immer müssen wir sie in denselben Grundformen des Raumes, der Zeit und der Causalität uns vorstellen, wie die unserige. Die Wesen einer jeden Welt, die wir imaginiren, können materiell von den uns bekannten sehr verschieden sein; — in Mährchen, Mythen und Fabeln sind sie ja auch von den uns bekannten sehr verschieden; — formell jedoch tragen sie immer dasselbe Gepräge, als die uns bekannten Wesen; denn es sind räumliche, zeitliche und durch einen Causalnexus verknüpfte Wesen. Anderartige können wir uns gar nicht vorstellen, — ein Beweis, daß diese Formen apriorischen und nicht empirischen Ursprungs sind.

Was empirisch an den Wesen ist, können wir uns wegdenken und etwas Anderes dafür imaginiren. Wir können z. B. dem Menschen statt der fünf bekannten Sinne andere andichten, können einen ganz anderen Leib und eine ganz andere Seele, als er hat, fingiren. Aber das Apriorische, die Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Causalität, können wir von keinem endlichen Dinge, wie beschaffen es auch immer sein möge, wegdenken. Wir stellen uns jedes immer als einen Raum und eine Zeit erfüllend und in beiden wirkend oder Wirkungen empfangend vor.

Die apriorischen Formen bilden also den Grundplan oder das Skelet aller und jeder von uns vorgestellten Welt, der empirische Stoff derselben sei welcher er wolle.

Uebereinstimmung der Wahrheiten verschiedener Wissenschaften.

Der Fall kommt wohl vor, daß die Ergebnisse verschiedener Wissenschaften wider einander streiten; aber niemals können die Wahrheiten verschiedener Wissenschaften einander widerstreiten.

Wir werden mit Recht stutzig, wenn auf einem Gebiete des Wissens aus einer Lehre sich Consequenzen ergeben, die mit den für wahr geltenden Sätzen eines andern Gebietes streiten, wenn z. B. aus einer naturwissenschaftlichen Lehre Consequenzen folgen, die mit ethischen, als wahr geltenden Sätzen streiten. Wir sind dann sofort geneigt, jene Lehre als falsch zu verwerfen. Denn wir können uns die Wahrheiten verschiedener Gebiete nicht anders als untereinander zusammenhängend, miteinander übereinstimmend, ein einziges harmonisches Reich der Wahrheit bildend, denken.

Aber in solchem Fall des Widerstreits wäre es doch voreilig, die anstößige Lehre sofort zu verwerfen. Es könnte ja der Fall sein, daß die als wahr geltenden Sätze, mit welchen die anstößige Lehre durch ihre Consequenzen in Streit geräth, nur für wahr gehalten werden, ohne es zu sein. Es könnte auch sein, daß die streitenden Consequenzen nur vermeintlich, nicht aber wirklich aus der Lehre folgen.

Es sind drei Fälle möglich, wenn eine Lehre durch ihre Consequenzen mit einer andern Lehre in Streit geräth. 1) Jene erstere Lehre kann falsch sein; 2) die Consequenzen aus ihr können falsch sein; 3) die Lehre, gegen welche die Consequenzen streiten, kann falsch sein.

Welcher von diesen drei möglichen Fällen in einem vorliegenden Streite der wirkliche sei —, das hätte die Forschung immer erst zu ermitteln.

Die Naturwissenschaft lehre z. B. den Ursprung des Menschen vom Affen und nun komme ein Philosoph und zeige, wie aus jener Lehre sich Consequenzen ergeben, welche

gegen die Moral streiten. In diesem Falle wäre allerdings die Ableitung des Menschen vom Affen als falsch zu verwerfen, wenn erstens wirklich und unwiderleglich bewiesen wäre, daß die moralischen Sätze, gegen die sie streitet, wahre sind, und wenn zweitens bewiesen wäre, daß sie wirklich gegen diese wahren Sätze streitet.

Ist hingegen die Moral, gegen welche jene Lehre in ihren Consequenzen streitet, falsch, oder sind die moralwidrigen Consequenzen, die aus ihr gezogen werden, falsch, so kann die Lehre selbst nicht falsch sein.

Philosophie als Löserin von Streitfragen.

Es giebt Streitfragen, über welche die streitenden Parteien nur darum nicht zu Ende, nicht zu einer übereinstimmenden Entscheidung kommen können, weil es ihnen an Philosophie gebricht.

Es sind dies jene Streitfragen, bei denen jede der entgegengesetzten Parteien sich damit begnügt, von ihrem Standpunkt, von ihren Voraussetzungen aus zu beweisen, daß sie Recht habe, den Standpunkt selbst aber ununtersucht läßt. Da beweist z. B. der Eine von seinem Standpunkte aus, daß die Todesstrafe abzuschaffen, der Andere, daß sie beizubehalten sei, und beide haben, jeder von seinem Standpunkte aus, Recht; keiner von beiden kann den Andern überführen, weil keiner im Stande ist, dem Andern nachzuweisen, daß sein Standpunkt ein falscher, unhaltbarer ist.

Die Untersuchung der Standpunkte oder der Grundvoraussetzungen ist Sache der Philosophie, und darum muß die Philosophie zu Hülfe gerufen werden, wenn es sich darum handelt, Streitfragen endgültig zu lösen, bei denen jede der streitenden Parteien aus ihren Principien heraus beweist, daß sie Recht habe.

Der Philosoph kommt alsdann und sagt: Ihr habt beide, jeder von seinem Standpunkte aus, Recht. Aber du, der du Dies folgerst und von deinem Standpunkte aus mit Recht folgerst, stehst hier, in dieser Sache, auf einem falschen, unhaltbaren Standpunkte.

Wer sich zur Kritik der Standpunkte erhebt, erhebt sich eo ipso zur Philosophie.

Die Philosophie und die Stimmung.

O denk' zurück, nach deinen Rosentagen,
Und lerne: die Philosophie
Schlägt um, wie uns're Pulse anders schlagen

sagt Schiller in dem Gedicht „An einen Moralisten", und er hat, was die Lebensansichten betrifft, Recht. Denn die Urtheile über den Werth des Lebens hängen gar sehr von unsern Pulsen ab. „Alles ist eitel" — so philosophirt wahrlich nicht die Jugend, die noch keine Erfahrung von der Eitelkeit aller Dinge hat, sondern das Alter, das diese Erfahrung bereits hinter sich hat.

Es ist mit dem Philosophiren in dieser Hinsicht wie mit dem Dichten. In der Jugend dichtet man anders, als im Alter. Im Alter macht man keine feurigen Liebesgedichte mehr.

Auch in Krankheit und Mißgeschick schlagen die Pulse anders, als in Gesundheit und Glück. Darum philosophirt auch der Kranke und Unglückliche anders, als der Gesunde und Glückliche.

Doch diese Art von Philosophie, die umschlägt, sobald die Pulse anders schlagen, hat keinen wissenschaftlichen Werth. Es ist die Philosophie von Jedermann, die Philosophie des Augenblicks, der Stimmung, nicht die Philosophie der weni-

gen, zum willensfreien Denken Befähigten und Berufenen.

Die objective Philosophie ist, wie die objective Poesie, unabhängig von den Pulsen.

Ethische Quelle philosophischer Uneinigkeit.

Es giebt unter den Philosophen, wie auch überhaupt unter den Menschen, unsäglich viel des Streites, der bloßer Wortstreit ist. Da kann man oft seitenlange Kritiken lesen, wo der Kritiker den Autor schulmeistert, ihm alle möglichen Ungereimtheiten und Widersprüche nachweist, und doch im Grunde derselben Ansicht ist, als der Autor. Blos weil er die Worte des Autors nicht in dessen, sondern in seinem Sinne nahm, fand er die Ansicht des Autors ungereimt, während er völlig mit ihm übereingestimmt hätte, wenn er die Worte in demselben Sinne, als der Autor, genommen hätte. Es ist, wie wenn einer Geschriebenes nicht richtig liest, oder Gesprochenes nicht richtig hört, und nun die daraus entspringende Lächerlichkeit, den Widersinn, die Ungereimtheit des Gelesenen oder Gehörten als objectiv, im Geschriebenen oder Gesprochenen liegend auffaßt, während es doch blos subjectiv ist.

Es waltet dabei jedoch häufig eine heimliche Unredlichkeit ob. Die Eitelkeit nämlich des Kritikers, der Kitzel, den es ihm verschafft, sich dem Autor überlegen zu zeigen, macht ihn voreilig in der Auffassung der fremden Meinung und verwandelt die Auslegung derselben, ohne daß er sich dessen selbst bewußt wird, in eine Unterlegung.

Demgemäß hat nicht jeder Streit unter den Philosophen rein intellectuelle Gründe, sondern es giebt auch viel des Streites, der nur aus ethischen Motiven entspringt. Die gegenseitige Verständigung unter den Philosophen wäre leichter, als sie ist, wenn mehr gegenseitiges Wohlwollen

unter ihnen und infolge dessen ein redlicheres Bemühen, sich gegenseitig richtig zu verstehen, herrschte, als wirklich herrscht.

Eine Grundquelle philosophischer Irrthümer.

In der Philosophie kann man es häufig finden, daß ein Verhältniß schon darum, weil es denkbar, weil es logisch möglich, weil es frei von Contradiction ist, für ein thatsächliches, reales genommen wird. Die logische Denkbarkeit verleitet dazu, eine Annahme für wahr zu halten, als ob aus der Denkbarkeit ohne Weiteres die Wahrheit folgte.

So giebt es z. B. Psychologen, welche zwischen Gehirn und Seele dasselbe Verhältniß annehmen, wie zwischen Pflug und Pflüger, oder wie zwischen Pferd und Reiter, zwischen Instrument und Musiker. Der Pflüger, sagen sie, braucht zwar den Pflug, der Reiter das Pferd, der Musiker das Instrument, aber jeder ist doch ein von dem Werkzeug, das er braucht, unabhängiges Wesen, das fortbesteht, auch wenn das Werkzeug zu Grunde geht. Somit ficht die Zerstörung des Gehirns die Seele nicht an.

Schön! Die Logik kann gegen diese Annahme nichts einwenden; denn dieselbe enthält keine Verletzung eines logischen Denkgesetzes; sie ist denkbar. Aber folgt daraus, daß sie wahr, daß sie mehr als eine bloße Hypothese ist? Könnte nicht die andere, ebenso denkbare Annahme, daß Seele und Gehirn genau in demselben Verhältniß zueinander stehen, wie jede andere Leibesfunction zu ihrem entsprechenden Organ, wie Verdauung zum Magen, Athmung zur Lunge u. s. w. die wahre sein?

Die Logik verbietet nur, von zwei einander widersprechenden Aussagen beide für wahr zu halten. Aber sie entscheidet nicht darüber, welche von beiden die wahre sei.

Daß man dieses so häufig vergißt, so häufig Denkbar-

keit mit Wahrheit verwechselt, ist eine Grundquelle philosophischer Irrthümer.

Macht der Vorurtheile.

Mag eine Wahrheit noch so einfach und einleuchtend sein, so kann sie doch nicht zur Geltung gelangen, solange ihr Vorurtheile im Wege stehen. Das Vorurtheil ist auf dem Gebiete der Erkenntniß, was in der Natur eine, die Wirkung einer Kraft hemmende Gegenwirkung ist, oder was auf dem Gebiete des menschlichen Willens ein einem Motiv gegenwirkendes Motiv ist.

Was ist z. B. einleuchtender, als daß auf dem Wege der „Gottesurtheile“ sich Schuld oder Unschuld eines Menschen nicht beweisen läßt? Dennoch paralysirte im Mittelalter das Vorurtheil der Ordalien die Erkenntniß dieser uns so einleuchtenden Wahrheit.

Die Vorurtheile sind am hartnäckigsten, halten am längsten an, sind am schwersten zu beseitigen, wenn sie nicht rein intellectuellen Ursprungs, d. h. nicht bloße Folge falscher Beobachtung und falschen Schlusses sind, sondern wenn sie aus dem Willen, aus dem Herzen entspringen, d. h. wenn ein Willens-, ein Herzensinteresse sie erzeugt hat, wie z. B. das Vorurtheil, daß eine Klasse von Menschen zur Sklaverei geboren sei.

Solche dem Willen, der Herrschsucht, oder Habsucht, oder der Wollust entsprungene Vorurtheile lassen sich auf rein intellectuellem Wege nicht beseitigen, sondern nur durch Kräftigung des entgegengesetzten Willens, des gerechten und sittlichen Willens.

Die aus einem Willensinteresse entsprungenen Vorurtheile können oft längst auf intellectuellem Wege als Irrthümer erkannt, und die ihnen entgegengesetzte Wahrheit kann längst ans Licht gezogen sein, ohne daß jene weichen. In der Praxis grassiren Vorurtheile fort, die in der

Theorie längst als Vorurtheile erkannt sind; weil der bessern Erkenntniß nicht sofort der bessere Wille folgt, sondern eher der schlechte Wille die bessere Erkenntniß noch eine Zeit lang hemmt.

Der bloße Erkenntnißweg hilft also nicht gegen alle Vorurtheile. Aus weltlichem oder geistlichem Egoismus entsprungene Vorurtheile bedürfen einer Willenscur, um beseitigt zu werden.

Die Widersprüche der Systeme.

Es giebt fast kein philosophisches System, dem sich nicht innere Widersprüche nachweisen ließen. Und doch ist der menschliche Geist so eingerichtet, daß er Widersprechendes nicht denken kann.

Wie kommen nun die größten Denker in ihren Systemen dazu, trotz der logischen Unmöglichkeit, Widersprechendes zu denken, dennoch Aussagen zu machen, die, zusammengehalten, einander widersprechen? Ist etwa ihr Geist nicht auch, wie der der gewöhnlichen Menschenkinder, dem logischen Denkgesetz unterworfen, oder ist ihr Gedächtniß so kurz, daß sie in dem einen Theile ihres Systems nicht mehr wissen, was sie in dem andern gedacht und gesagt haben, wie wenn etwa ein Baumeister Theile an einem Gebäude anbringt, die zu andern nicht passen?

Ich glaube, die meisten Widersprüche der Philosophen werden sich darauf zurückführen lassen, daß die einander widersprechenden Aussagen nicht beide aus dem Denken stammen, sondern die einen aus dem Denken, die andern aus dem Gemüthe oder Willen, die einen aus dem Kopfe, die andern aus dem Herzen. Mit dem Kopfe ist z. B. ein Philosoph Pantheist, mit dem Herzen Theist, und nun mischt er Aussagen, die nur zum Theismus stimmen, mit pantheistischen Aussagen zusammen.

Der vom Gemüth und Willen beeinflußte Intellect geräth

mit dem reinen, vom Gemüth und Willen unbeeinflußten Intellect in Widerspruch. Daraus werden sich wohl die meisten Widersprüche der Systeme erklären lassen. Es sind nicht Widersprüche innerhalb des Denkens, sondern Widersprüche zwischen Interessen und Gedanken. Es hat z. B. Einer ein Interesse, an die individuelle Unsterblichkeit zu glauben, und nun zwingt er diesen Glauben in ein System hinein, das vermöge seiner pantheistischen Grundlage ihn eigentlich ausschließt.

Zur philosophischen Auslegungskunst.

Sowie die Werke eines Menschen nicht immer seiner Gesinnung entsprechen, nicht immer Ausdruck seiner eigentlichen Willensrichtung sind, so entsprechen die Worte eines Philosophen nicht immer seinen Principien, sind nicht immer Ausdruck seiner eigentlichen Ueberzeugung. Sowie man aber dort Unrecht haben würde, den Charakter des Menschen nach seinen Werken zu beurtheilen, so hier, die Lehre eines Philosophen nach seinen Worten zu richten. Es ist ein Unterschied zu machen zwischen dem, was einer factisch lehrt, und dem, was er nach seinen Principien eigentlich lehren will und, wenn er die Consequenzen aus seinen Principien zieht, lehren muß.

Nur Letzteres sollte man als die eigentliche Lehre eines Philosophen betrachten. Denn da es doch jedem mit seinen Principien, mit seinen Ur- und Grundsätzen Ernst ist, so kann man nicht annehmen, daß diejenigen Sätze seines Systems, welche nicht aus den Principien folgen, sondern aus andern Quellen stammend nur äußerlich jenen angefügt werden, seine wahre Meinung, seine intellectuelle Ueberzeugung ausdrücken.

Ist z. B. ein Philosoph seinem Grundgedanken nach Atheist, wie Spinoza, so kann er zwar den Worten nach von Gott und seinem Verhältniß zur Welt reden, so daß es

scheint, als wäre er Theist, und manche Sätze vielleicht ganz theistisch klingen; aber selbst, wenn es nicht blos den Schein hätte, daß er Theist ist, sondern wenn er inconsequenter Weise wirklich theistische Sätze in seinem System angebracht hätte, so dürfte man doch diese, eben weil sie nur inconsequenter Weise an die atheistischen Grundprincipien angesetzt sind, nicht als seine eigentliche Lehre betrachten.

Eigentliche Lehre der Philosophen sind überall die Grundprincipien der Systeme und das, was aus ihnen wirklich folgt, nicht aber Folgerungen, die anderwärts her, aus andern Quellen und Standpunkten stammen und nur äußerlich mit den Principien verbunden sind. Denn sollten diese inconsequenten Folgerungen für die eigentliche Lehre gelten, so könnten es ja die Principien nicht sein. Denn von zwei widersprechenden Gedanken kann doch nur einer als die eigentliche Ansicht eines Denkers betrachtet werden. Lehrt z. B. Einer die persönliche Unsterblichkeit, obgleich seine Grundprincipien dieselbe ausschließen, und man will nun dennoch die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit für seine eigentliche Ueberzeugung ausgeben, so muß man zweifeln, daß es ihm mit seinen Grundprincipien Ernst ist und daß diese seine Ueberzeugung ausdrücken.

Zweien Herren kann auch auf intellectuellem Gebiete Niemand dienen.

Die beste Philosophie.

Da die Philosophie nicht, wie die besondern Wissenschaften, es mit einem besondern Gegenstande, sondern mit der Welt im Ganzen zu thun hat, so wird diejenige Philosophie die beste, die wahrste sein, deren Erklärung der Welt sich dem Denken am natürlichsten und nothwendigsten bei einer vorurtheilsfreien Betrachtung derselben ergiebt, und die am besten zu den Thatsachen paßt; beides hängt zusammen.

Lege man diesen Maßstab an die Systeme, so wird

man über den Werth derselben nicht zweifelhaft sein können. Man wird bald merken, welche Systeme einen Gedankengang befolgen, zu dem das Gegebene nöthigt und der daher am besten zu den Thatsachen paßt, und welche im Gegentheil von Voraussetzungen ausgehen, zu denen keine Nöthigung im Gegebenen liegt und zu denen das Gegebene nicht paßt.

Die einen legen die Welt aus, die andern legen ihr etwas unter, was nicht in ihr liegt.

Unter den die Welt auslegenden, vom Gegebenen ausgehenden Systemen wird zwar auch Streit sein; denn eine zwingende Nothwendigkeit, die Welt so oder so auszulegen, wird es kaum geben; es werden immer verschiedene Hypothesen möglich sein, mit denen sich das Gegebene in Uebereinstimmung bringen läßt. Aber unter diesen verschiedenen Möglichkeiten wird doch die Wahrscheinlichkeit größer für die eine, als für die andere sein, und die Aufgabe der Philosophie scheint mir daher die zu sein, unter den verschiedenen aus einer vorurtheilsfreien Betrachtung des Gegebenen dem Denken sich darstellenden möglichen Weltprincipien dasjenige zu ermitteln, welches die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat, sich am nothwendigsten aus den Thatsachen ergiebt und am besten zu ihnen paßt, sich am vollständigsten mit ihnen deckt.

Die Grundfrage der Philosophie.

Die Frage nach dem Warum oder nach dem Grunde setzt voraus, daß das, nach dessen Warum man fragt, überhaupt zur Klasse des einen Grund Habenden oder des Begründeten gehört, daß es also kein Ursprüngliches, Ewiges, Grundloses ist. Denn für das Ursprüngliche, Ewige, Grundlose kann Niemand nach einem Grunde fragen, da es ja selbst der Grund von Allem ist.

Diejenigen daher, die nach dem Grunde der Welt

fragen, oder die danach fragen, warum die Welt in eine Vielheit räumlich und zeitlich getrennter Wesen zerfällt und warum diese vielen Wesen theils zweckmäßig zusammenstimmen, theils einander bekämpfen und Zweckwidriges, Böses und Uebel erzeugen, u. s. w., — Die, welche so fragen, setzen stillschweigend voraus, daß die Welt und ihre erwähnte Beschaffenheit ein Begründetes, Entstandenes, nicht etwas Ursprüngliches, Unentstandenes ist. Diese Voraussetzung wäre doch aber erst zu beweisen.

Die wahre Philosophie darf gar nicht fragen: Warum ist die Welt und warum ist sie so, wie sie sich in der Erfahrung kundgiebt? sondern die wahre Philosophie hat vielmehr so zu fragen: Was an dem Seienden ist das Ursprüngliche, Ewige, Unbegründete oder Grundlose, und was ist das Entstandene, Gewordene, aus dem Grundlosen Hervorgegangene?

Ob aber das menschliche Erkennen zur Lösung dieser Frage überhaupt befähigt ist, ist freilich eine andere Frage.

Philosophie und Empirie.

Philosophie ist zwar nicht Empirie, nimmt aber ihren Stoff aus den empirischen Wissenschaften, bleibt also in steter Abhängigkeit von diesen.

Denn die Philosophie ist doch kein blos apriorisches Wissen, d. h. sie bewegt sich nicht blos in den aller Erfahrung vorhergängigen Urtheilen, welche die Form des Denkens bilden. Sie wäre sonst ein sehr armes, rein formelles Wissen, ohne alle Erkenntniß des Realen; sie würde z. B. nur aussagen, daß die Substanz im Gegensatz zu den Accidenzen beharrlich, unentstanden und unvergänglich sei, ohne anzugeben, was nun an dem Wirklichen diesem Gegensatz entspreche, was an den Dingen als Substanz beharrlich, unzerstörbar, und was als Accidenz wandelbar,

vergänglich sei. Oder sie würde z. B. nur lehren, daß keine Folge ohne Grund sei, ohne anzugeben, was in der realen Welt Folge und was Grund sei. Um das Was, das unter die rein formellen Kategorien von Substanz und Accidenz, Grund und Folge u. s. w. fällt, ist es uns aber zu thun. Die wirklichen Substanzen und die wirklichen Gründe wollen wir kennen lernen, nicht blos das formelle Verhältniß zwischen Substanz und Accidenz, Folge und Grund.

So wenig aber, als die Philosophie blos apriorisches Wissen ist, so sehr sie vielmehr die reale Welt zum Inhalt hat, so wenig hat sie doch auch die reale Welt so zum Inhalt, wie sie dem rohen, unwissenschaftlichen Blick sich darbietet. Ein roher, unwissenschaftlicher Blick in den gestirnten Himmel, ein roher, unwissenschaftlicher Blick in die Tiefen der Erde, ein roher, unwissenschaftlicher Blick in die Geschichte kann wol Religionen erzeugen, aber nimmer Philosophien. Diese philosophiren nicht über die unmittelbar angeschauten, in bunter Mannigfaltigkeit vorliegenden Erscheinungen der Welt, sondern über die durch die empirischen Wissenschaften bereits in Ordnung, in Klassen, Gruppen gebrachten und nach ihrer gesetzmäßigen Verknüpfung erkannten Erscheinungen. Die Naturphilosophie z. B. philosophirt nicht über die Natur, wie sie sich in buntem Durcheinander etwa dem Spaziergänger oder Landschaftsmaler darbietet, sondern über die durch die Astronomie, Geologie, Physik, Chemie, Botanik, Zoologie, Anthropologie nach ihren Kräften und Gesetzen erkannte Natur. Und ebenso philosophirt die Geschichtsphilosophie nicht über die Geschichte, wie sie etwa in sagenhafter Ueberlieferung lebt, sondern über die durch wissenschaftliche, kritische Geschichtsforschung festgestellte Geschichte.

Aus dieser Beziehung aber der Philosophie nicht zur unmittelbaren Wirklichkeit, sondern zu der durch die empirischen Wissenschaften hindurchgegangenen Wirklichkeit geht hervor, wie sehr die Philosophie von der Entwickelung der

empirischen Wissenschaften abhängig bleibt und von wie großem Einfluß jeder bedeutende Fortschritt der empirischen Wissenschaften auf die Philosophie sein muß.

Mit der Erkenntniß der Erscheinungswelt, die den Gegenstand der empirischen Wissenschaften bildet, muß sich auch die Erkenntniß der Wesenswelt, die den Gegenstand der Philosophie bildet, ändern. Das allgemeine Wissen oder richtiger das Wissen vom Allgemeinen kann nicht stehen bleiben, wenn das Wissen vom Besondern fortschreitet. Die philosophischen Begriffe von der Natur, die philosophischen Begriffe von der Stellung der Erde zum Weltganzen und von der Stellung des Menschen auf der Erde zu den übrigen Erdbewohnern ändern sich mit den Fortschritten der Astronomie, Geologie, Zoologie u. s. w. Welchen bedeutenden Einfluß hat nicht z. B. das Kopernicanische System und in neuester Zeit die Darwin'sche Theorie auf die ganze philosophische Ansicht von der Erde und dem Menschen geübt. Wie hat sich nicht die Philosophie des Geistes durch die moderne Physiologie, welche die geistigen Functionen als Gehirnfunctionen kennen lehrt, geändert!

Unberührt von den Fortschritten der empirischen Wissenschaften kann in der Philosophie nur derjenige Theil bleiben, der rein apriorischen Ursprungs ist, also der rein formelle Theil, der es mit den allgemeinen, von der Erfahrung unabhängigen Denk- und Anschauungsformen zu thun hat. Logik und Ontologie bekommen, die Ansichten der empirischen Wissenschaften mögen sich noch so sehr ändern, keinen andern Inhalt.

Beobachtung und Erklärung.

Gegenstand der Beobachtung sind nur die in räumlicher Ausdehnung, zeitlicher Folge und causaler Verknüpfung erscheinenden Verhältnisse der Dinge, also nur räumliche, zeitliche und causale Relationen.

Die Kräfte oder Wesen aber, die zur Erklärung dieser beobachteten Verhältnisse angenommen werden, sind kein Gegenstand der Beobachtung mehr, sondern sind Hypothesen des Denkens über das Beobachtete.

Eine festgestellte Beobachtung bleibt unverändert durch die Jahrtausende, während die Erklärungsversuche häufig wechseln. Eine und dieselbe allgemein gemachte Beobachtung unterliegt oft schon unter den coexistirenden Beobachtern sehr verschiedenen Erklärungen, viel mehr noch sind die Erklärungen unter den succedirenden Forschern dem Wechsel unterworfen.

Man sollte daher die beobachtenden Wissenschaften schärfer, als bisher geschehen, von den erklärenden sondern und nicht in jene aufnehmen, was schon in diese gehört.

Die Beobachtungen müssen für sich gesammelt und klassificirt werden. Ebenso müssen die Erklärungen für sich aufgestellt und geprüft werden.

Die beobachtenden Wissenschaften haben den Sinnentrug, die erklärenden den Verstandestrug zu meiden.

Einfluß des Prädicatsbegriffs auf das Urtheil.

Es ist ein häufiger Fehler, daß man einem Dinge eine Eigenschaft abspricht, weil es dieselbe nicht in der bestimmten Form hat, in der man allein diese Eigenschaft zu beobachten Gelegenheit gehabt und von der man seinen Begriff derselben abgezogen hat. Dieser Fehler, in den nicht blos wissenschaftlich Ungebildete, sondern oft auch Männer der Wissenschaft fallen, ist eine Quelle vieler Streitigkeiten. Denn kommt nun Einer, der einen so engen, nur von einer besondern Art abgezogenen Begriff eines Prädicates hat, mit Einem zusammen, dessen Begriff umfassender, weil

von allen oder wenigstens doch von vielen verschiedenen Arten abgezogen ist, so ist der Streit fertig, weil jener von seinem engen Begriff aus derselben Sache das Prädicat abspricht, das dieser von seinem weitern Begriff aus ihr beilegt.

Wer z. B. seinen Begriff von Religiosität nur von einer bestimmten Art der Religiosität abgezogen hat, etwa von der kirchlichen oder gar nur von der katholischen innerhalb des Christenthums, der wird Alle, deren Religiosität nicht von dieser bestimmten Form ist, für irreligiös erklären, während Einer, dessen Begriff von Religion und Religiosität ein umfassenderer, von allen bekannten Religionen abgezogener ist, nicht anstehen wird, sogar dem atheistischen Buddhagläubigen Religiosität zuzusprechen.

Wessen Begriff von Schönheit nur von einer bestimmten Form des Natur- oder Kunstschönen abgezogen ist, etwa nur von Gebirgsgegenden (was Naturschönheit betrifft) und nur von der Antike (was Kunstschönheit betrifft), der wird Allem in Natur und Kunst, was das Gepräge dieser Schönheit nicht hat, die Schönheit überhaupt absprechen; während der wissenschaftliche Aesthetiker von seinem umfassenderen Begriff aus jeder Natur- und Kunstform ihre eigenthümliche Schönheit zuschreiben wird. Aufgabe der Wissenschaft ist es, eine Eigenschaft auch da wiederzuerkennen, wo sie in einer von der bekannten und gewohnten Form abweichenden Form auftritt. So hat die Wissenschaft gefunden, daß Schwere nicht blos den Körpern auf der Erde, sondern auch den Himmelskörpern zukommt.

Um Streitigkeiten darüber, ob ein Prädicat einem Subject beizulegen oder abzusprechen sei, zu schlichten, wäre daher vor allen Dingen erforderlich, daß die Streitenden sich über den Begriff dieses Prädicates verständigten. Solange die Begriffe der Streitenden auseinandergehen, die Einen einen engen, beschränkten, die Andern einen weiten, umfassenden Begriff haben, ist an keine Vereinigung zu denken.

Jeder, der eine allgemeine Eigenschaft, von der es verschiedene Arten giebt, einem Dinge beilegt, sollte, um Streit zu vermeiden, hinzufügen, welche Art dieser Eigenschaft er dem Dinge beilegt. Es erregt z. B. bei Vielen Anstoß und fordert zum Streit heraus, wenn man den Menschen so schlechthin ein Thier nennt, ihm also das Prädicat der Thierheit beilegt. Sagt man hingegen: Der Mensch ist ein vernünftiges, ein politisches, ein gesittetes Thier, — dann klingt es schon minder anstößig, dann läßt man sich es eher gefallen, den Menschen den Thieren beizuzählen, weil daraus sogleich hervorgeht, daß man ihn zur höchsten Art der Thierheit rechnet.

Ueberhaupt da, wo von einem allgemeinen Begriff die Arten nicht coordinirt sind, sondern eine Rangordnung bilden, ist es von Wichtigkeit, bei der Beilegung des allgemeinen Begriffs keinen Zweifel darüber zu lassen, ob es eine höhere oder niedere Art desselben ist, die man im Sinne hat. Man kann z. B. den Pflanzen ebenso gut Beseeltheit beilegen, als den Thieren und Menschen, sollte aber, um nicht Anstoß zu erregen und Streit hervorzurufen, sofort hinzufügen, daß man ihnen mit Aristoteles nur die niedrigste Art von Seele, die ernährende Seele beilegt.

Schwierigkeiten der Begriffsbestimmung.

Die Definition eines Gattungsbegriffs, die nicht auf alle Arten, die unter die Gattung fallen, paßt, ist zu eng und dadurch falsch.

Wer in diesen Fehler nicht fallen will, hat sich, ehe er an die Definition geht, alle Arten des unter die Gattung Gehörigen zu vergegenwärtigen und nach dem allgemeinen Wesen aller zu forschen.

Diejenigen daher, die entweder nicht alle Arten einer Gattung kennen, oder die während des Versuchs, einen Gattungs-

begriff zu bestimmen, nur vorzugsweise die ihnen bekannten, vertrauten Arten der Gattung im Auge haben, sind nicht geeignet, jenen Fehler zu vermeiden. Wer z. B., wenn er den Begriff des Schönen bestimmen soll, entweder nicht alle Arten des Schönen kennt, oder zwar alle kennt, aber seinen Blick einseitig auf diese oder jene Art desselben, etwa auf das Kunstschöne, oder das Naturschöne, oder gar nur auf eine besondere Unterart eines dieser beiden richtet, — der wird den Fehler einer zu engen Definition des Schönen nicht vermeiden.

Aber auch, wenn alle Arten einer Gattung bekannt sind und alle ins Auge gefaßt werden, ist es nicht leicht, eine richtige Definition zu geben. Sind die Arten in ihrer Besonderheit sehr von einander abweichend, gehen in ihren Differenzen weit aus einander, so wird es, je größer diese Differenzen sind, desto schwieriger, das allgemeine identische Wesen in allen zu finden. Die umgekehrte Schwierigkeit tritt ein bei der Definition von Artbegriffen, wenn die Arten sehr nahe verwandt sind. Da gilt es, die unterscheidende Eigenthümlichkeit, die Differenzen einer jeden zu finden. Man fällt sonst leicht in den andern Fehler, die Definition zu weit zu machen, den Begriff zu allgemein zu bestimmen, sodaß die Begriffsbestimmung außer der Art, die sie bestimmen soll, noch andere Arten umfaßt.

Wandelbarkeit der Ansichten vom Umfang der Begriffe.

Was man zu dem Umfange eines Begriffes zu rechnen oder von demselben auszuschließen habe, richtet sich nach der Ansicht, die man von seinem Inhalte, d. h. von den das Wesen desselben constituirenden Merkmalen hat. Denn man kann nur einen solchen Gegenstand unter einen Begriff bringen, der das in sich hat, was der Begriff wesentlich enthält. Man kann z. B. nur ein solches Kunstwerk unter

den Begriff des Erhabenen bringen, welches die wesentlichen Merkmale des Erhabenen in sich hat. Man kann nur ein solches Drama unter den Begriff Trauerspiel bringen, welches die wesentlichen Merkmale des Trauerspiels in sich hat. Man kann nur eine solche Handlung unter den Begriff des Verbrechens bringen, die das in sich hat, was die wesentlichen Merkmale des Verbrechens ausmacht. Man kann nur einen solchen Verbrecher unter die zurechnungsfähigen bringen, der die wesentlichen Merkmale der Zurechnungsfähigkeit in sich trägt u. s. w.

Aendert sich die Ansicht vom Inhalt eines Begriffes, so muß sich demnach auch die Ansicht in Bezug auf seinen Umfang, d. h. in Bezug auf das unter ihn zu Subsumirende, oder das aus seinem Bereich Auszuschließende ändern. Da nun in der geschichtlichen Entwickelung, besonders durch den Fortschritt der Wissenschaften, die Ansicht vom Inhalt der Begriffe sich bedeutend ändert, so ist es kein Wunder, daß auch das subsumirende Urtheil sich bedeutend ändert. Ueberhaupt urtheilt in dieser Hinsicht der, dessen Begriffe wissenschaftlicher Art sind, anders, als der, dessen Begriffe unwissenschaftliche sind. Der wissenschaftliche Geist unterscheidet sich von dem unwissenschaftlichen hauptsächlich dadurch, daß er zum Inhalt eines Begriffs nur solche Prädicate rechnet, die das Wesen desselben constituiren, während der Laie auch Unwesentliches, Zufälliges in den Begriff aufnimmt. Es ist daher kein Wunder, daß der Laie Manches aus dem Umfang eines Begriffes ausschließt, was der Mann der Wissenschaft in denselben einschließt, oder umgekehrt Manches einschließt, was der Wissenschaftliche ausschließt.

Consequenzmacherei.

Durch Consequenzmacherei kann man den wahrsten Satz lächerlich machen. Sie besteht wesentlich darin, daß man einen Satz in einem Sinne nimmt, in welchem er absurde

Consequenzen hat, durch die man ihn dann widerlegt glaubt. Dies kann, wie aus Schopenhauer's Eristik zu ersehen ist, auf verschiedene Weise geschehen; z. B. wenn man einen Satz, der nur in einem eingeschränkten Sinne wahr ist, uneingeschränkt nimmt. Der wahrste Satz, uneingeschränkt genommen, kann absurde Consequenzen ergeben. So kann man z. B. den pädagogischen Grundsatz, daß man die Kinder natürlich sich entwickeln lassen soll, dadurch lächerlich machen, daß man ihn so versteht, als sollten die Kinder wie reine Naturmenschen aufwachsen, und dann zeigt, was daraus entstehen würde.

Mittel zur Entdeckung fehlerhafter Principien oder Methoden.

Das Fehlerhafte, Verkehrte, Einseitige, Verderbliche eines Princips oder einer Methode wird man oft nicht gewahr, weil es nur einzelne in Raum und Zeit zerstreute Fälle sind, die uns davon als Anwendungen vorkommen und auch diese einzelnen Fälle nicht immer reine Anwendungen davon sind.

Um das Fehlerhafte recht gewahr zu werden, muß man sich ein falsches Princip oder eine falsche Methode einmal allgemein und rein (d. h. ohne alle Einschränkungen) durchgeführt vorstellen. Man stelle sich z. B. eine fehlerhafte Erziehungsmethode des weiblichen Geschlechts, wie sie jetzt von manchen Seiten angestrebt wird, allgemein und rein ausgeführt vor. Alsdann frage man sich, was aus den Weibern werden würde, wenn alle so erzogen, alle so der weiblichen Natur und Bestimmung durch unnatürliche Richtung und Beschäftigung des Leibes und Geistes entfremdet würden. Dann wird man des Fehlers inne werden. Oder man frage sich, was aus der Gesellschaft werden würde, wenn dieses oder jenes utopistische Ideal allgemein und rein durchgeführt würde, z. B. Gütergemeinschaft, Weibergemeinschaft, u. s. w.

Dies ist nicht Consequenzmacherei, sondern Entdeckung des Irrthums durch Ziehen der wirklichen Consequenzen.

2. Glaube und Theologie.

Psychologischer Ursprung der Dogmen.

Die religiösen Dogmen unterscheiden sich von wissenschaftlichen Sätzen wesentlich dadurch, daß, während letztere aus Erkenntnißgründen hervorgehen, jene aus Motiven entspringen. Die Form des Grundes ist also bei beiden eine verschiedene. Das Motiv, sonst der Grund von Handlungen, wird bei den Dogmen der Grund von Urtheilen, weil die Dogmen Urtheile sind, die mit den Handlungen dieses gemein haben, im Willen zu wurzeln, Ausdruck eines Willensinteresses zu sein. Das Dogma von dem die Naturordnung durchbrechenden Wunder z. B. ist nicht aus dem Erkenntnißgrunde entsprungen, daß ein die Natur beherrschendes übernatürliches Wesen wirklich da ist, welches zum Besten des Menschen den Naturlauf durchbricht, sondern aus dem Wunsch und Willen, daß ein solches da sei. Ludwig Feuerbach hat zur Genüge gezeigt, wie die Dogmen aus dem Wunsch und Willen des Menschen entspringen, wie der Mensch in den Göttern und ihrer Macht nur seine Herzensbedürfnisse personificirt.

Das Verlangen daher, daß die Wissenschaft sich dem Dogma unterwerfen soll, kommt dem Verlangen gleich, daß die Erkenntnißgründe vor den Motiven weichen sollen, daß icht der Verstand, sondern der Wille über Wahrheit und Irrthum entscheiden soll, — ein naives Verlangen, dessen sich aber die orthodoxen Theologen noch gegenwärtig nicht schämen, indem sie z. B. die Weltanschauung der Bibel zur Richterin über die Weltanschauung der Naturwissenschaft machen. (Vgl. z. B. die Schrift: „Andeutungen über die Pseudodoxie der Naturwissenschaft", von Dr. theol. A. Frantz; Magdeburg, Emil Berger, 1867.)

Religiöse Irrthümer. Ob sie zu schonen sind?

Der Irrthum ist nie zu schonen, wohl aber kann der Irrende zu schonen sein. Denn der Irrthum kann bei ihm aus einer edelen subjectiven Seite seines Wesens, aus einem löblichen Gefühl, einer zu billigenden Gesinnung entspringen, und nur das begriffliche Dogma, in welchem dieses Gefühl, diese Gesinnung sich Ausdruck giebt, kann falsch sein. Dann hat man den Irrenden, d. h. seine dem Irrthum zu Grunde liegende subjective Gesinnung zu schonen; aber den Irrthum, d. i. den falschen Satz, in welchen sich jene übersetzt, braucht man nicht zu schonen, sondern man hat eben das subjectiv Wahre, das dem Irrthum zu Grunde liegt, von dem begrifflich Falschen zu sondern.

So z. B. braucht dem Dogma von Lohn und Strafe im Jenseits nicht gerade Egoismus zu Grunde zu liegen, sondern es kann der an sich edele Gerechtigkeitstrieb sein, der eine Ausgleichung im Jenseits für die Ungleichheiten im Diesseits fordert. Dann hätte man diesen Gerechtigkeitstrieb zu schonen und den Gläubigen nur zu belehren, daß die Gerechtigkeit schon im Diesseits waltet, daß es nur eines tieferen, durch die Oberfläche auf den Grund dringenden Blickes bedarf, um sie schon hier zu erkennen.

Demnach ist die Frage, ob es heilige, ehrwürdige Irrthümer giebt, dahin zu beantworten: Der Irrthum an sich kann nie heilig, ehrwürdig sein. Aber dem Irrthum kann subjectiv, d. h. im Irrenden, etwas Heiliges, Ehrwürdiges zu Grunde liegen, ein zu schonender Sinn oder Trieb, der nur wegen mangelnder intellectueller Einsicht, oder wegen mangelnder intellectueller Bildung, in falschen Dogmen Befriedigung sucht und findet.

Die falschen Aufklärer.

Was würde man zu einem Arzte sagen, der, um einen Patienten von schlechter Luft oder von schlechter Nahrung zu befreien, ihm alle Luft, alle Nahrung entzöge?

So machen es aber die falschen Volksaufklärer, die, um das Volk vom Aberglauben zu befreien, ihm allen Glauben rauben, es in completen Unglauben stürzen; als ob Glaube nicht ebenso unentbehrlich zum Leben gehörte, wie Luft und Nahrung.

Kann der Mensch ohne Glauben nicht menschlich leben, so ist es zwar Wohlthat, ihm einen falschen Glauben zu rauben und dafür einen wahren zu geben; aber ihm, um ihn vom Aberglauben zu befreien, allen Glauben rauben, ist Uebelthat, weil überhaupt von Dem, was wesentlich zum Leben nöthig ist, was ein Element oder ein Erhaltungsmittel des Lebens bildet, die schlechte Sorte durch die gute zu ersetzen, aber nicht das Element oder Mittel ganz zu entziehen ist.

Die Vermittler.

Wenn eine neue Lehre auftritt und Geltung erlangt, welche den alten Glauben über den Haufen wirft, dann haben nicht Alle gleich den Muth, die vollen Consequenzen der neuen Lehre zu ziehen und den alten Glauben gänzlich fahren zu lassen, sondern es giebt dann immer noch eine Partei, welche den alten Glauben mit der neuen Lehre zu vermitteln sucht.

Diesen Vermittlern nun, behaupte ich, kann es weder um die neue Lehre, noch um den alten Glauben rechter Ernst sein. Denn Ernst ist es nur Dem um eine Lehre, der auch entschlossen ist, die Consequenzen aus ihr anzunehmen, folglich alles ihr Widerstreitende aufzugeben, so wie es im praktischen Leben nur Dem um einen Zweck, um ein Gut Ernst ist,

der entschlossen ist, ihm alle dagegen streitenden Zwecke und Güter zu opfern.

Zweien Herren kann so wenig im Theoretischen wie im Praktischen Jemand dienen. Ich sehe mich daher genöthigt, jenen vermittelnden Theologen und Philosophen, welche die neue Lehre von der strengen, unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit der Natur, derzufolge Wunder, als unmittelbare, übernatürliche Eingriffe in den Weltlauf, unzulässig sind, mit dem alten Wunderglauben, wenn auch nur in Form eines gebildeten Supranaturalismus, zu vermitteln suchen, — ich sehe mich genöthigt, ihnen allen Ernst abzusprechen und sie charakterlos zu nennen.

Da ist z. B. Einer, der Miene macht, die gesetzmäßige Naturnothwendigkeit im Weltlauf voll anzuerkennen, der darum die Menschen auf die Arbeit, welche keine Wunder verlangt, verweist, der aber dabei doch auch beweisen will, daß neben der Arbeit, welche sich den Gesetzen der Natur fügt, das Gebet (welches doch offenbar auf übernatürliche, unmittelbare, wunderbare Hülfe Gottes hofft), nicht überflüssig werde, daß also die naturwissenschaftliche Weltansicht mit der christlichen sich sehr wohl vertrage. Da wird denn dem Gebet ein Sinn untergeschoben, der es als mit der naturalistischen Ansicht vereinbar darstellen soll. Das Gebet soll nicht übernatürliche Hülfe von Gott beanspruchen, sondern nur, daß Gott unserer Arbeit den natürlichen, gesetzmäßigen Erfolg gewähre.*) Als ob man dazu erst zu beten brauchte, als ob der naturgemäße, gesetzmäßige Erfolg nicht von selbst unserer Arbeit zu Theil werden müßte! Wenn ich Feuer mit Wasser zu löschen suche, brauche ich da noch zu Gott zu beten, daß er meine Löscharbeit mit Erfolg kröne? Der Erfolg muß mir ja, wenn ich Wasser genug anwende, zu Theil werden.

---

*) Der hier dem Sinne nach Citirte ist Frohschammer in seinem Buche: „Die Naturwissenschaft und das Christenthum.“

Kurz, den Vermittlern alten Glaubens mit neuer Lehre ist es weder um den alten Glauben, noch um die neue Lehre Ernst. Sie schieben jenem einen Sinn unter, den er gar nicht hat, und verbinden mit dieser, was ihr schnurstracks widerstreitet. Sie sind mit einem Wort *charakterlos*.

Der zum Heil erforderliche Glaube.

Was sich nicht durch seine *Wirkungen* als *wirklich* erweist, hat keinen Anspruch auf *Glauben*. Wenn z. B. Einer nie und nirgends Genie und Tugend durch seine Leistungen und Handlungen an den Tag legt, so hat er keinen Anspruch darauf, daß man an seine Genialität und Tugendhaftigkeit glaube.

Was sich hingegen durch seine Wirkungen als *wirklich* erweist, dem fällt der Glaube von selbst zu. Der Geniale erzwingt sich Glauben an sein Genie durch seine mustergültigen Werke, der Tugendhafte erzwingt sich Glauben an seine Tugend durch seine gerechten und wohlwollenden Handlungen.

Hieraus folgere ich, daß *der* Gott keinen Anspruch auf Glauben hat, der sich nicht als *wirklich* in der Welt erweist, derjenige hingegen, der sich in der Welt thatsächlich documentirt, schon von selbst sich Glauben erzwingt und daher weder Theologen noch Philosophen nöthig haben, erst durch künstliche Beweise Glauben an ihn zu erwecken.

Der schlagendste, unwiderstehlichste Beweis, daß Etwas *da* ist, ist immer der, daß es *wirkt*, daß es durch seine Wirkungen sein Dasein kundgiebt.

Wirklich giebt sich nun auch Alles, woran zu glauben zu unserm Wohl und Heil nothwendig ist, durch seine *Wirkungen* kund. Die physischen Gesetze, an die zu unserm

leiblichen Wohl zu glauben nöthig ist, geben sich durch ihre physischen Wirkungen, die sittlichen, an die zu glauben zu unserm Seelenheil nöthig ist, geben sich durch ihre sittlichen Wirkungen kund. Wer nicht an sie glauben wollte, würde doch sehr bald durch die üblen Folgen des Zuwiderhandelns gegen sie gezwungen werden, an sie zu glauben. Wer z. B. nicht an die physisch und moralisch verderblichen Wirkungen der Wollust glauben wollte, den würden die Folgen sehr bald zum Glauben an sie nöthigen.

An die Macht des Guten und Bösen zu glauben, ist nöthig, diesen Glauben erzwingen sich aber auch der gute und böse Wille in der Welt; hingegen an mythische Personificationen dieser Mächte (Engel und Teufel) als an reelle Wesen zu glauben, ist nicht nöthig.

Die größten Verächter der Religion.

Die größte Mißachtung, die man einer Person bezeigen kann, ist, sie nicht als Person, als selbstzweckliches Wesen, sondern als Sache, als ein bloßes Mittel oder Werkzeug, von dem man zu seinem Nutzen oder Vergnügen Gebrauch macht, zu behandeln. Es kann Jemand unser schärfster Gegner sein, — so lange er uns nur als Person achtet, unsere persönliche Würde und unsere persönlichen Rechte respectirt, fühlen wir uns nicht so gekränkt, wie durch die Behandlung und Benutzung als bloßes Werkzeug.

Was nun aber in Bezug auf die Person Mißachtung ist, das ist auch in Bezug auf jedes andere Selbstzweckliche, jedes an sich Werthvolle Mißachtung. Niemand kann die Wissenschaft oder die Kunst stärker mißachten, als der sie zu einem bloßen Mittel für gemeine egoistische Zwecke Degradirende. Wer Wissenschaft blos treibt, weil sie ihn mit Butter versorgt, der achtet die Butter mehr, als die Wissenschaft. Die Priester nun der Kirche und die Regenten des Staates,

welche die Religion als Mittel zu ihren selbstsüchtigen Zwecken benutzen und ausbeuten, sind folglich die stärksten Verächter der Religion, die es geben kann. In dem Wort Friedrich's des Großen: In meinen Staaten kann Jeder nach seiner Façon selig werden, — in diesem scheinbar die Religion mißachtenden oder indifferentistischen Wort liegt wahrere und tiefere Achtung der Religion, als in dem hierarchischen Despotismus, der alle Unterthanen mit Gewalt unter einen Glauben und eine Kirche bringt, alle Andersgläubigen ausrottend. Denn es liegt in jenem Wort Friedrich's II. die Anerkennung der Religion als eines Gegenstandes, der herabgewürdigt wird, wenn er von der selbstsüchtigen Gewalt zum Mittel gemacht wird, also die Anerkennung der selbständigen Würde der Religion. Der Historiker Fr. von Raumer hat in einer zum Gedächtniß Friedrich's des Großen in der Berliner Akademie der Wissenschaften gehaltenen Rede ausführlich nachgewiesen, daß Friedrich's erwähntes Wort nicht aus Mißachtung der Religion entsprungen. Friedrich habe mit diesem Wort nur sagen wollen: In meinem Reiche soll Jeder nach seiner Ueberzeugung, nicht durch aufgedrungenen Glauben selig werden. Friedrich habe also nicht den Glauben, sondern nur die Glaubenstyrannei verachtet.

Es ist mit der Religion wie mit der Liebe. So wie es Dem nicht um Liebe zu thun, der ein Weib nothzüchtigt, sondern nur Dem, der ihre Gunsterweisungen von freier Zustimmung abhängig macht, so ist es auch wahrlich Denen gar nicht um Religion zu thun, die diese nothzüchtigen, sondern Denen, die ihre Freiheit respectiren.

Christlichkeit als Eigenschaft der Philosophie.

Von zwei völlig disparaten, miteinander unvergleichbaren Begriffen kann einer nicht Prädicat des andern

werden. Viereck und Verstand z. B. sind zwei solche disparate Begriffe. Deshalb kann weder von einem viereckigen Verstand, noch von einem verständigen Viereck die Rede sein.

Dies aber vergessen Diejenigen, welche das Christenthum in Alles einmischen und zum Prädicat von Allem machen wollen. Sie verlangen z. B. nicht blos, daß der Staat christlich sei — dies könnte man sich noch gefallen lassen — sondern auch, daß die Wissenschaft christlich sei; ja ein Theologe geht schon so weit, sogar von „christlicher Haarschneidekunst" zu reden.

Wie weit sich aber die Herrschaft eines Begriffs erstrecke, das hängt von dem Umfang dieses Begriffes ab. Was außerhalb der Sphäre seines Umfangs fällt, kann von ihm keine Prädicatsbestimmung annehmen; die Mathematik z. B. kann vom Christenthum keine Bestimmung annehmen; denn Mathematik und Christenthum sind völlig disparate Dinge, die Mathematik fällt ganz außerhalb der Sphäre des Christenthums. So wenig es ein mathematisches Christenthum giebt, so wenig kann es eine christliche Mathematik geben.

Was aber von der Mathematik, das gilt von der Wissenschaft überhaupt und folglich auch von der Philosophie, sofern sie Wissenschaft ist.

Nur im uneigentlichen Sinne daher kann von christlicher Philosophie die Rede sein, nämlich in dem Sinne, daß darunter die Philosophie der sich Christen Nennenden, zu der Christenheit gehörenden Denker verstanden wird. Aber „christliche Philosophie" in dem Sinne, daß Christlichkeit zu den Eigenschaften der Philosophie gehöre, ist eben solcher Nonsens, als christliche Mathematik, christliche Kochkunst, christliche Haarschneidekunst.

Anthropomorphismus der theologischen Naturauffassung.

Manche Kräfte unsers Leibes können wir bekanntlich willkürlich in Bewegung setzen oder ruhen lassen, können sie stärker oder schwächer anspannen, z. B. die Muskelkraft beim Gehen, Sprechen. Wir können schnell oder langsam gehen, laut oder leise sprechen, können aber auch das Gehen und Sprechen ganz einstellen.

Aehnlich nun denken sich die wundergläubigen Theologen die Naturkräfte im Verhältniß zu Gott, d. h. sie betrachten sie als Kräfte einer sie in ihrer Gewalt habenden, sie nach Belieben stärker oder schwächer anspannen, oder auch ganz ruhen lassen könnenden allmächtigen Person. Wenn diese Person wollte, so könnte eines Tages die Schwerkraft, oder die magnetische, die elektrische, die chemische Kraft pausiren oder in ganz anderem Maße sich äußern, als gegenwärtig. Wunder sind auf diesem Standpunkte natürlich nichts Wunderbares mehr. Zu verwundern hätte man sich auf demselben nur darüber, daß Wunder so selten geschehen, daß sie nicht täglich und stündlich vorkommen, daß die Natur seit Jahrtausenden so regel- und gesetzmäßig ihren Gang geht.

Des Anthropomorphismus der theologischen Naturanschauung wird man recht inne, wenn man sie mit der wissenschaftlichen, die Natur nach ewigen, ehernen, immanenten Gesetzen ihren Gang gehen lassenden vergleicht.

Man blicke an einem sternenhellen Abend einmal mit astronomisch gebildetem Blick in das funkelnde Heer gravitirender Welten und halte dann dieser Anschauung des Himmels die theologische entgegen, ebenso senke man dann wieder den wissenschaftlich gebildeten Blick auf die Erde, auf die hier in Allem waltenden ursprünglichen Naturkräfte und Triebe in ihrer unwandelbaren Gesetzmäßigkeit, und halte dieser den theologischen Wunder- und Gebetsglauben entgegen, — dann wird Einem der Anthropomorphismus dieses Glaubens und die Kindlichkeit desselben recht in die Augen springen.

Solange man selbst noch in der anthropomorphischen Naturanschauung befangen ist, kann man sich freilich ihres Anthropomorphismus nicht bewußt werden.

Der Gott des Rationalismus.

Wer sich erst einmal überzeugt hat, daß die Natur nach ewigen ehernen Gesetzen ihren Gang geht und zu Gunsten des Einzelnen, er sei hoch oder niedrig gestellt, keine Ausnahme macht, daß also kein Wunder geschieht, sondern die Sonne über Böse ebenso leuchtet, wie über Gute, das Feuer einen Frommen ebenso verzehrt, als einen Gottlosen, das Wasser den Tugendhaften ebenso verschlingt, als den Lasterhaften, — für Den hat die Frage, ob diese, allgemeinen Gesetzen folgende Natur ein ursprüngliches, unerschaffenes Wesen, ein Wesen a se ist, oder ob sie von einem Gott außerhalb ihrer erschaffen ist, der ihr diese Gesetze eingepflanzt hat, — diese Frage hat, sage ich, nur noch ein theoretisches Interesse, aber kein praktisches mehr. Denn das praktische Motiv des Gottesglaubens ist doch nur der Wunsch, nicht einer ehernen, fühllosen Natur, die sich nicht erweichen noch erflehen läßt, unterworfen zu sein, sondern über diese hinweg zu einem Wesen seine Zuflucht nehmen zu können, welches Herr der Natur ist und Herz und Gehör hat für die Noth und die Leiden der Geschöpfe, zu welchem sich also beten läßt und welches die Gebete erhört. Ist aber erst dieser kindliche Glaube an Gott erschüttert und, wie bei den Rationalisten geschieht, Gott zwar noch geglaubt, aber als ein solcher Welturheber vorgestellt, der die Dinge ihren natürlichen gesetzmäßigen Gang gehen läßt, ohne sich übernatürlich einzumischen: dann ist es praktisch ganz gleichgültig, ob die gesetzmäßige Naturordnung überhaupt noch von einem extramundanen Gott, oder von dem immanenten, ursprünglichen

Wesen der Natur selbst abgeleitet wird; denn praktisch ist ja das Resultat dasselbe, der rationalistische Gott macht ebenso wenig eine Ausnahme zu Gunsten Einzelner von den Naturgesetzen, ist ebenso unerbittlich, thut ebenso wenig Wunder, wie die atheistische Natur.

Die Frage hat, wie gesagt, auf diesem Standpunkte nur noch ein theoretisches Interesse, aber kein praktisches mehr.

Optimismus als nothwendige Folge des Theismus.

Dem Autor muß im Wesentlichen stets sein Werk entsprechen. Ist der Autor ein Genie, so müssen seine Werke genial sein, ist er ein Stümper, so müssen seine Werke stümperhaft sein. Da nun der allmächtige, weise und heilige Gott des Theismus kein Stümper sein kann, so ist das „Gott sahe an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut“ des Alten Testaments (1 Mos. 1, 31) sehr consequent.

Eine Gott widerstrebende Materie läßt sich auf diesem Standpunkte nicht annehmen, da ja die Welt nicht blos der Form, sondern auch der Materie nach von Gott gemacht ist. Innerlich, in Gott selbst einander widerstreitende Kräfte und Triebe, welche die Intentionen Gottes bei Erschaffung der Welt nicht rein und ungetrübt zum Ausdruck kommen ließen, ähnlich wie in einem menschlichen Künstler durch hemmende Kräfte die vollendete Verwirklichung seines Ideals gehindert wird, lassen sich auf dem theistischen Standpunkte ebenfalls nicht annehmen; denn Gott ist hier ein in sich einiges und vollendetes Wesen.

Kurz, auf dem theistischen Standpunkte, wo Gott nicht nur die Welt aus Nichts erschafft, sondern auch ein in sich vollendetes Wesen ist, ist Optimismus die nothwendige Consequenz.

Es bleibt auf diesem Standpunkte nichts übrig, als entweder die Uebel und Unvollkommenheiten der Welt für bloßen

Schein, für bloßen Trug der irrenden menschlichen Vernunft zu erklären. Der Mensch ist dann gleichsam ein Recensent, der sich zu der Höhe des Werkes des Autors nicht zu erheben vermag, der als Unvollkommenheiten desselben betrachtet, was nur höhere Vollkommenheit ist, wozu jedoch zu sagen wäre, daß ein solcher tadelnder Recensent in einer vollkommenen Welt schon ein Zeichen ihrer Unvollkommenheit wäre.

Oder aber man muß, wenn man die Realität der Uebel und Unvollkommenheiten der Welt anerkennt, zu der Fiction des Abfalls der Creatur vom Schöpfer, durch welchen Abfall das ganze Werk desselben corrumpirt worden, seine Zuflucht nehmen. Diese Abfallstheorie verdient eine besondere Betrachtung.

Der Abfall von Gott.

Bleiben wir bei Erklärung der Welt ganz immanent, d. h. nehmen wir behufs ihrer Erklärung nicht die Zuflucht zu einem außer- und überweltlichen Gott, sondern schließen aus ihrer Erscheinung auf das ihr inwohnende, diese Erscheinung hervorbringende Grundwesen, so sind wir genöthigt anzunehmen, daß der Erscheinung das Wesen entspricht, daß also dem νεῖκος, dem Haß, Kampf, Streit, der gegenseitigen Hemmung und Vertilgung, kurz dem ganzen heillosen Treiben, das in der Welt zur Erscheinung kommt, schon ursprünglich eine Seite ihres Wesens entspricht.

Deshalb spricht Schopenhauer, dessen Welterklärung ganz immanent ist, der nicht einen außer- und überweltlichen, sondern den innerweltlichen Willen für das Princip aller weltlichen Erscheinungen erklärt, ganz consequent von dem innern Widerstreit dieses die Welt begründenden Willens mit sich selbst und von dem unheiligen, ungöttlichen Wesen dieses Welturhebers.

Anders stellt sich die Sache, wenn man, wie der Theismus thut, die Welt aus einem transscendenten Princip, einem außer- und überweltlichen Gott, ableitet und diesen Welturheber für frei von all dem unvollkommenen, übelvollen, unheiligen und ungöttlichen Wesen, das in der Welt zur Erscheinung kommt, erklärt. Dann bleibt freilich nichts übrig, als diese Welt, die das gerade Gegentheil des heiligen, vollkommenen Gottes, ihres Urhebers bildet, für abgefallen von demselben zu erklären, wie das Christenthum thut.

Aber die Abfallstheorie erreicht Das nicht, was sie beabsichtigt. Sie glaubt für das Un- und Widergöttliche einen außergöttlichen Ursprung gefunden zu haben; aber da die Fähigkeit zum Abfall doch der Creatur, wie alle ihre Kräfte, nur von Gott gegeben sein kann, so wird damit Gott selbst zum Urheber des Abfalls und folgerichtig des aus ihm fließenden Uebels.

Ich weiß zwar, daß die Theologen sich vor dieser Consequenz durch Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zu retten suchen. Gott, sagen sie, hat dem Menschen nur die Möglichkeit zum Abfall gegeben, diese Möglichkeit sollte aber nach Gottes Willen unverwirklicht bleiben. Der wirkliche Abfall gereiche somit der Creatur allein zur Schuld.

Diese Ausflucht ist jedoch nicht stichhaltig. Wenn der wirkliche Abfall gegen Gottes Willen war, so mußte Gott dem Menschen entweder gar nicht die Fähigkeit (Möglichkeit) zum Abfall geben, oder aber er mußte ihm Stärke genug mitgeben, der Fähigkeit und Neigung zum Abfall zu widerstehen. Es läßt sich zwar denken, daß ein Vater, der will, daß sein Kind nicht wirklich falle, ihm dennoch die Fähigkeit und Inclination zu fallen gebe, wenn er nämlich beabsichtigt, daß das Kind durch Widerstand und Gegenanstrengung gegen dieselbe sich aufrecht halten und fest gehen lerne. Aber dann muß er doch consequenter Weise dem

Kinde auch die Kraft zu diesem Gegenkampf und Widerstand mitgeben.

Der Gott der Theologen aber hat Adam die Fähigkeit und Inclination zum Fall gegeben, ohne ihm Das, was den wirklichen Fall, der gegen seinen Willen war, verhindert hätte, mitzugeben. Denn sonst wäre ja Adam nicht wirklich gefallen.

Die Widersprüche, an denen die Theologie laborirt, und die Gedankenlosigkeit, die sich in diesen Widersprüchen kundgiebt, kommt wohl nirgends so grell an den Tag, als eben in der Lehre vom Sündenfall. Nach der Darstellung eines modernen Theologen ist diese Lehre im Wesentlichen folgende: Gott gab Adam das Gebot und ließ die Versuchung zu, damit die anerschaffene Heiligkeit im freien Willen sich bewähre. Die Verpflichtung des göttlichen Gebotes lag in der Liebe zu Gott, die Uebertretung war ein Abfall von derselben. Die Möglichkeit des Abfalls bei der anerschaffenen Heiligkeit war durch die Versuchung motivirt, durch die Freiheit gegeben. Der Abfall kann aber eben deshalb nicht als nothwendig deducirt werden, weil hierdurch die Nothwendigkeit der Sünde behauptet würde; vielmehr ist zu behaupten, daß die Stammältern auch siegen konnten über die Versuchung und sollten. (Vgl. Hase, „Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche", 8. Aufl., §. 83, vom Sündenfall.)

Von dieser Lehre wird behauptet: „Nichts darin ist Gottes unwürdig oder der psychologischen Entwickelung unangemessen" (daselbst S. 202). Ich aber muß vom philosophischen Standpunkte erstens sagen, daß diese Lehre höchst unpsychologisch ist. Adam konnte das göttliche Gebot übertreten, mußte es aber nicht übertreten, sondern konnte auch gehorchen, so lautet die Lehre. Also zwei entgegengesetzte Möglichkeiten, von denen aber nur die eine zur Wirklichkeit wurde.

In solchem Falle nun, wo von zwei entgegengesetzten Möglichkeiten die eine zur Wirklichkeit wird, ist es, vom

philosophischen Standpunkte angesehen, von welchem aus alles wirklich Geschehende als nothwendig angesehen wird, nothwendig, daß jene Möglichkeit zur Wirklichkeit wird, und die unrealisirt bleibende Möglichkeit ist nur scheinbare Möglichkeit, nicht reale. Hätte in Adam die Möglichkeit, dem göttlichen Gebote Folge zu leisten, realisirt werden sollen, so hätten in ihm stärkere Motive zur Befolgung als zur Uebertretung des göttlichen Gebotes wirken müssen. Wirkten aber stärkere Motive zur Befolgung als zur Uebertretung, so war die Uebertretung unmöglich, die Befolgung hingegen nothwendig, und von Freiheit als gleicher Möglichkeit, das Gebot ebenso zu befolgen als zu übertreten, kann nicht die Rede sein.

Aber nicht blos unpsychologisch ist die dogmatische Lehre vom Sündenfall, sondern zweitens auch Gottes unwürdig. Wenn Gott Adam die Fähigkeit giebt, zu sündigen und Adam Gebrauch von dieser Fähigkeit macht, so fällt die Schuld auf Gott zurück. Es ist ganz absurd, zu sagen, Gott wollte zwar, daß Adam sündigen könne, aber nicht, daß er wirklich sündige. Wenn Gott wollte, daß Adam nicht wirklich sündige, so mußte er ihm entweder nicht die Fähigkeit zu sündigen geben, oder er mußte die Kraft und den Willen, der Versuchung zur Sünde zu widerstehen, so stark, so überwiegend in ihm machen, daß er wirklich widerstand. So ist es Gottes würdig, und deshalb ist obige Behauptung, nichts in der Lehre vom Sündenfall sei Gottes unwürdig, nichtig. Wird denn ein Vater, der seinen Sohn vor einem Fall bewahren will, nicht entweder äußerlich, oder innerlich dafür sorgen, daß der Sohn nicht falle, also entweder äußerlich Alles, worüber er stolpern kann, aus dem Wege räumen, oder innerlich ihn so ausrüsten, daß er trotz aller Unebenheiten sich aufrechthalten kann? Der theologische Gott aber läßt Adam versuchen, wälzt ihm also einen Stein in den Weg, über den er stolpern kann, und läßt ihn dabei innerlich so entblößt von

Widerstandskraft, daß er stolpern muß. Denn hätte Adam Widerstandskraft genug besessen, der Versuchung der Schlange zu widerstehen, so wäre er ihr nicht erlegen.

Kurz, die theologische Lehre vom Sündenfall ist unpsychologisch und Gottes unwürdig.

Wollten die Theologen einwenden: Der Mensch sollte durch Fallen gehen lernen, er sollte durch die Sünde zur Heiligkeit gelangen, nun dann war ja der Sündenfall, was sie bestreiten, nothwendig als Mittel zum Zweck und war folglich nicht gegen Gottes Willen. Er erfolgte auf göttliche Anordnung und kann somit nicht mehr Adam als eine freie That zugerechnet werden.

Verendlichung Gottes durch die Vorstellung.

Wir können uns von keinem Wesen eine Vorstellung machen, ohne es uns als Gegenstand gegenüber und dadurch an einen bestimmten Ort, in einen bestimmten Raum außer uns zu setzen.

Dieses ist die Bedingung der Vorstellbarkeit überhaupt eines Gegenstandes. Entzieht man uns diese Bedingung, so hat es auch mit dem Vorstellen ein Ende.

Nun ist aber doch Gott als allgegenwärtig und allumfassend an keinem Ort. Er ist demnach unvorstellbar.

Das Vorstellbare ist nicht Gott, und Gott ist nicht vorstellbar. Die Religionen und Theologien, die von Gott eine Vorstellung geben wollen, können daher dies nicht, ohne ihn zu verendlichen, ihn in einen Raum, an einen Ort zu setzen. Damit widersprechen sie aber dem Begriffe Gottes als des Unendlichen.

Unter die Eigenschaften Gottes sollte daher die Theologie außer der Unendlichkeit auch die Unvorstellbarkeit, die aus jener folgt, aufnehmen. Nichts kann widersprechen-

der sein, als den unendlichen Gott sich als persönliches, außerweltliches Wesen vorzustellen.

Die Selbstgenugsamkeit Gottes in Widerspruch mit seiner Zweckthätigkeit.

Nichts kann widersprechender sein, als Gott für selbstgenugsam zu erklären und doch ihn sich Zwecke setzen zu lassen. Zwecke kann nur ein bedürftiges Wesen haben; denn welche Zwecke sollte ein unbedürftiges, selbstgenugsames Wesen haben?

Alle Zwecke lassen sich auf zwei Grundzwecke zurückführen, entsprechend den zwei Grundtrieben bedürftiger Wesen: 1) Aufnehmen eines Fremden, Aeußern in sich, um sich damit zu erfüllen, es sich zu assimiliren, also Ernährung im weitesten Sinne des Wortes. 2) Ausströmen der eigenen Kraft, der eigenen Fülle, aus sich, um dieselbe einem Andern, Fremden mitzutheilen: Zeugung im weitesten Sinne des Worts.

Auf diese beiden Grundzwecke, entsprechend den beiden Grundtrieben der Ernährung und Zeugung, werden sich alle nur erdenklichen Zwecke zurückführen lassen; denn alle dienen, näher oder entfernter, unmittelbarer oder mittelbarer der Befriedigung dieser beiden.

Es ist also klar, daß nur ein bedürftiges Wesen Zwecke haben kann, weil nur ein bedürftiges ein Anderes, Fremdes außer sich hat, mit dem es sich entweder erfüllen, ergänzen, oder dem es sich einbilden, mittheilen will. Der selbstgenugsame Gott kann demnach sich keinen Zweck setzen, weil er als selbstgenugsam weder ernährungs= noch zeugungsbedürftig ist. Denn wäre er dieses, so wäre er eo ipso nicht mehr selbstgenugsam. Wenn die Theologen Gott zwar für selbstgenugsam erklären, aber ihn aus Liebe aus sich herausgehen und

schaffen lassen, um sich dem Geschaffenen mitzutheilen, so schreiben sie ihm ja das Bedürfniß der Zeugung zu, das Bedürfniß, seine eigene Fülle auf ein Anderes, Fremdes zu übertragen, sich demselben einzubilden, machen ihn also aus einem selbstgenugsamen zu einem bedürftigen Wesen.

Theismus und Pantheismus.

Der Gegensatz zwischen Theismus und Pantheismus ist im Grunde genommen der Gegensatz zwischen Herz und Kopf.

Der Kopf ist Pantheist, das Herz ist Theist.

Der Kopf sagt: „Was Gott für den Menschen thut, das thut er für sich selbst; denn er selbst ist es ja, der Mensch wird und im Menschen lebt. Ich habe also nicht Ursache, ihm dankbar zu sein und ihn zu lieben. Meine Liebe und Dankbarkeit wäre ja nur die Liebe und Dankbarkeit, mit der er sich selbst liebt und dankt. Mein Wissen von ihm ist sein Wissen von sich selbst in mir. Meine Anbetung Seiner ist seine Selbstanbetung in mir. Lästere ich ihn, so hat er sich nicht zu beklagen, denn er selbst lästert sich in mir."

So spricht der pantheistische Kopf und muß so sprechen, weil ihm Gott Alles in Allem ist, und es außer Gott kein reales, für sich bestehendes Wesen giebt.

Dem Herzen jedoch ist dieser allein existirende und Alles, was er thut, nur für sich, zu seinem Besten, zu seinem Selbstgenuß thuende Gott, zu kalt, zu selbstsüchtig, zu egoistisch; es will einen liebenden, theilnehmenden, fürsorgenden Allvater, der seine Allmacht zum Wohle seiner Geschöpfe gebraucht. Es will ein gemüthliches Verhältniß zu Gott.

Wo daher das Herzensbedürfniß überwiegend ist, da können pantheistische Gedanken gar nicht aufkommen, noch Eingang finden. Wo der Kopf überwiegt, da kommt es

umgekehrt nicht zu gemüthlichen Gegenüberstellungen der eigenen Person gegen Gott.

Der Theist tröstet sich mit der Liebe und väterlichen Fürsorge Gottes für seine Person. Der Pantheist hat keinen andern Trost, als den, daß Gott doch auch in ihm leben will, Gott also schon in ihm für sich sorgen wird.

Theismus und Atheismus.

Der atheistische Standpunkt — worunter ich hier im Allgemeinen jeden die Welt verselbständigenden und den Weltlauf aus immanenten Principien erklärenden Standpunkt im Gegensatz zu dem theistischen, die Welt von einem allmächtigen, außerweltlichen Gott abhängig machenden verstehe — ist nicht blos consequenter als der theistische, sondern auch tröstlicher.

Der Theist muß beim Anblick so unerhörter Gräuel und Uebel, beim Anblick so empörender Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten, wie sie die Natur und Geschichte aufzuweisen haben, verwirrt fragen, warum denn Gott dies Alles geschehen läßt, warum er, dem es doch ein Leichtes wäre, mit seiner Wundermacht dazwischen zu fahren und des unschuldig Bedrängten sich anzunehmen, den schuldigen Bedränger aber zu vernichten, Jenen ruhig unterliegen, Diesen siegen läßt. Dem gläubigen Theisten bleibt bei diesem Geschehenlassen nichts übrig, als von dem unerforschlichen Rathschlusse Gottes zu sprechen.

Der Atheist hingegen, der Alles aus natürlichen innerweltlichen Ursachen und Kräften ableitet, der die Bedingungen und Vermittelungen, an die jede Wirkung gebunden ist, erkennt und daher kein Wunder erwartet, braucht sich auch nicht zu wundern, daß kein Wunder geschieht, daß Gott theilnahmlos die Uebel und Gräuel geschehen läßt.

Der Atheist sieht ein, daß die Natur nicht anders als auf natürlichem Wege dem Uebel und Gräuel entgegenwirken kann und daß sie folglich da, wo nach der natürlichen Ordnung der Dinge gegenwirkende Kräfte abwesend sind, Uebel und Gräuel geschehen lassen muß. Dafür hat aber der Atheist auch den Trost, zu sehen, daß eben die natürliche Ordnung der Dinge doch nicht blos Uebel und Gräuel erzeugt, sondern durch diese zugleich die gegenwirkenden Kräfte und Triebe, die nach einem bessern Zustande streben, aufrüttelt und in Bewegung setzt. Dem Menschen hat die Natur Intelligenz und Kraft verliehen, vielen der Uebel, welche die blinden Naturkräfte über ihn bringen, durch physische Gegenanstalten entgegenzuwirken, ferner Intelligenz und Kraft, den Uebeln, welche die Selbstsucht und Ungerechtigkeit der Menschen erzeugen, durch moralische Gegenanstalten entgegenzuwirken.

Der Gott der Atheisten, die Natur, läßt also zwar Uebel und Gräuel geschehen, aber doch nicht, ohne ihnen auf natürlichem, geordnetem Wege entgegenzuwirken. Dem Leiden gegenüber hat er Mitleid, der Ungerechtigkeit und Bosheit gegenüber hat er Gerechtigkeitstrieb in die menschliche Brust gepflanzt. Diese lassen Uebel und Gräuel nicht ruhig geschehen, wo sie es hindern können.

Der Gott des Atheisten kommt den Leidenden und Unterdrückten zwar nicht unmittelbar und wunderbar zu Hülfe, aber doch mittelbar und natürlich durch die innerweltlichen, dem Leiden und der Bosheit entgegenwirkenden, durch eben dieses Leiden und diese Bosheit geweckten Kräfte.

Der historische und der dogmatische Christus. Unvereinbarkeit beider.

Zwischen dem dogmatischen Christus, dem Sohne Gottes, und dem historischen Christus, dem natürlich, menschlich erzeugten und sich entwickelnden Jesus von Nazareth, dem religiösen Genius, wie ihn ein Strauß, Renan u. A. uns vorgeführt, ist ein solcher Gegensatz, daß beide nun und nimmermehr in Eine Person zusammengehen, nimmer als ein Wesen zusammengedacht werden können, sondern man nur die Wahl hat, entweder den dogmatischen dem historischen, oder den historischen dem dogmatischen Christus zu opfern.

Der dogmatische Christus, der übernatürliche Sohn Gottes muß in den Plan des Vaters eingeweiht sein, muß wissen, welcher Abkunft er ist, wozu er vom Vater auf die Erde herabgesandt ist und wozu er sich in einen Menschen incarnirt hat, muß wissen, daß er als Opfer für die sündige Menschheit zu sterben bestimmt ist, muß aber auch wissen, daß ihm als Sohn Gottes der Tod nichts anhaben kann, sondern daß er auferstehen, gen Himmel fahren und zum Vater zurückkehren wird. So fordert es die Consequenz des Begriffs eines übernatürlichen Sohnes Gottes, und in diesem Geiste ist daher auch der Johanneische Christus, der fleischgewordene Logos, gehalten. Von innern Kämpfen, Schwankungen, Ungewißheiten, Anfechtungen durch Irrthum und Sünde irgend welcher Art, kann bei einem solchen Christus durchaus nicht die Rede sein. Wunder sind ihm ganz natürlich.

Der historische Christus dagegen, der Zimmermannssohn, entwickelt sich, kämpft und leidet wie ein Mensch, ist folglich von Irrthum und Sünde nicht absolut frei. Er hat seine Schwächen und innern Anfechtungen. Doch dringt sein Genius durch und er erfüllt, wie jeder wahrhafte Held, sich für die Menschheit opfernd, seine geschichtliche Mission. Von Wundern und Auferstehung nach dem Tode in anderm,

als geistigem, symbolischem Sinne kann bei ihm nicht die Rede sein.

Man versuche es nun einmal, beide Arten von Christus als ein Wesen, als eine Person zu denken, und man wird die Unmöglichkeit, wofern man nur überhaupt denkt und nicht phantasirt, sofort inne werden. Es ist daher ganz consequent, daß die Orthodoxen die moderne, rein historische Auffassung der Person und des Lebens Jesu so stark anfeinden. Sie fühlen richtig, daß der historische Christus dem dogmatischen ein Ende macht.

Bedeutung der Frage nach den Worten Jesu.

Diejenigen, welche Nichts für wesentlicher und wichtiger halten, als zu ermitteln, welche von den Jesu in den Evangelien beigelegten Reden wirklich von ihm selbst herrühren, und welche ihm nur von den evangelischen Schriftstellern beigelegt werden, thun es in der Voraussetzung, daß, wenn wir nur erst genau wüßten, was Jesus selbst gesagt hat, wir eben damit auch die Wahrheit hätten. Aber diese Voraussetzung hat doch nur da Befugniß, wo das Dogma von Jesus als dem auf übernatürliche Weise Mensch gewordenen Sohn Gottes, dessen Worte folglich unfehlbar sein müssen, noch festgehalten wird.

Wo diese Voraussetzung nicht mehr gemacht wird, wo man Jesus für einen bloßen Menschen hält, da kann man unmöglich auf jene Frage nach den eigenen Worten Jesu so großes Gewicht legen. Da erscheint es viel wichtiger, zu ermitteln, welche von den unter dem Namen Jesu überlieferten Worten wahr sind, als welche von ihm selbst herrühren. Letztere Frage kann höchstens nur noch ein historisches Interesse haben. Für das Seelenheil aber ist ihre Beantwortung ganz gleichgültig. Denn das Heil der Seele hängt wohl von der Wahrheit einer Lehre ab, aber nicht von ihrer

Aechtheit. Die Wahrheit übt ihren heilsamen Einfluß auf uns, auch wenn ihre Herkunft eine andere ist, als vorgegeben wird.

Nur auf derjenigen Stufe der geistigen Entwickelung, wo man die Wahrheit einer Lehre noch abhängig macht von ihrer Herkunft, also dieselbe nicht nach innern, sondern nach äußern Merkmalen beurtheilt, d. i. auf der Stufe des Autoritätsglaubens, spielt der Glaube an die ächte Herkunft eine wichtige Rolle. Wo man aber, ob eine Lehre wahr sei, nicht nach der Person dessen, der sie gelehrt, sondern nach innern Gründen beurtheilt, da wird die Person des Lehrers gleichgültig.

Uns, denen es in erster Linie darauf ankommt, das ewig Wahre der evangelischen Lehre vom Unwahren zu sondern und aus innern Gründen zu entscheiden, was wahr, was falsch sei, kann es ganz gleichgültig sein, ob Jesus oder sonst wer der Urheber des Gesprochenen ist.

Es sind eben zwei ganz verschiedene Fragen: Was in den überlieferten Worten wahr sei, und was in ihnen von Jesus herrühre. Beide Fragen haben nichts mit einander zu schaffen. Durch die eine ist nicht auch schon die andere beantwortet. Das Wahre bleibt wahr, auch wenn es nicht von Jesus selbst herrührt, und das von Jesus selbst Herrührende bleibt, trotz seiner Herkunft von ihm, falsch, wenn es an sich selbst falsch ist.

Der Wunderglaube.

Der Wunderglaube ist eine natürliche und nothwendige Consequenz des pessimistischen und dabei doch nicht atheistischen, sondern theistischen Standpunkts.

Im Pantheismus ist kein Ort für Wunder; denn die natürliche Welt in ihrer gesetzmäßigen Ordnung ist hier die Theophanie, die Erscheinung Gottes.

Hingegen im pessimistischen Theismus, wo die natürliche Welt für abgefallen von Gott und durch den Satan, den Fürsten dieser Welt, corrumpirt gilt, da kann consequenterweise Gott nicht anders sich offenbaren, als in übernatürlichen, die Naturordnung durchbrechenden und durchlöchernden Acten, d. h. in Wundern.

Wenn daher gegenwärtig die von der Naturwissenschaft und Philosophie inficirte Theologie die Wunder leugnet und in Folge dessen die ganze übernatürliche Geschichte Christi, seine übernatürliche Geburt und sein übernatürliches Ende (die Himmelfahrt) verwirft, Christum zum bloßen natürlichen Menschen, zu einem religiösen Genie machend, so liegt Dem schon die pantheistische, optimistische Weltanschauung zu Grunde, der die natürliche Welt in ihrer gesetzmäßigen Entwickelung die Offenbarung Gottes ist, Gott sich also nicht in übernatürlichen Acten zu erweisen braucht. Damit ist aber die Theologie vom ursprünglichen pessimistisch-theistischen Geiste des Christenthums abgefallen. Dieser konnte sich die abgefallene Welt nicht anders erlöst denken, als durch den menschgewordenen Gott, also durch übernatürliche, nicht aus der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit entsprungene Macht.

Die Wunderscheu der modernen aufgeklärten Theologie ist daher gleichbedeutend mit Verleugnung des pessimistisch-theistischen Geistes des Christenthums.

Der Prädestinationsglaube.

Man hat von dem schädlichen Einfluß des Prädestinationsglaubens gesprochen. Wer sein Schicksal durch göttliche Macht auf unabänderliche Weise im Voraus bestimmt glaube, der werde sich aller eigenen Thätigkeit, alles Kampfes und aller Anstrengung enthalten, da er ja doch an dem einmal Bestimmten nichts ändern zu können glaubt.

Nun ist es zwar richtig, daß z. B. Jemand, der ins Wasser fiele und dabei fest glaubte, er sei bestimmt, im Wasser unterzugehen, nichts thun würde, um sich aus dem Wasser zu retten. Wäre er aber nun wirklich bestimmt, im Wasser unterzugehen, so würde ihm der Unglaube an Prädestination, also der Glaube, daß er sich durch eigene Kraftanstrengung retten könne, nichts nützen; er würde dennoch untergehen. Der wirklichen Prädestination gegenüber wäre der entgegengesetzte Glaube ebenso ohnmächtig, wie einer tödtlichen Krankheit gegenüber der Glaube des Kranken, genesen zu können.

Gäbe es eine wirkliche Prädestination, wäre jedem Einzelnen sein Schicksal unabänderlich vorgezeichnet, so wäre es ganz gleichgültig, ob er hieran glaubte oder zweifelte. Sein Geschick müßte sich doch in jedem Fall erfüllen.

Also kann der Prädestinationsglaube nur dann schädlich sein, wenn es an sich keine Prädestination giebt. Aber auch in diesem Falle kann der Prädestinationsglaube, solange er blos im Allgemeinen annimmt, daß es eine Vorherbestimmung giebt, ohne sich anzumaßen, zu wissen, *was* vorher bestimmt ist, nicht schädlich sein. Denn wer blos glaubt, sein Schicksal sei unabänderlich prädestinirt, aber zugleich seine Unkenntniß dieses prädestinirten Schicksals zugesteht, den kann der Prädestinationsglaube nicht hindern, seine Kräfte anzustrengen. Wer ins Wasser fällt und zwar im Allgemeinen glaubt, die Art seines Todes sei vorherbestimmt, aber im Besondern sich nicht anmaßt, den Wassertod für sich prädestinirt zu halten, der wird Rettungsversuche nicht unterlassen.

Erst also, wenn sich Einer zu etwas *ganz Bestimmtem* prädestinirt glaubt, kann der Prädestinationsglaube schädlich werden. Wer sich z. B. zum Mörder prädestinirt glaubt, wird natürlich nicht gegen das Mordgelüst in sich kämpfen. Wer aber blos glaubt, was auch aus ihm werden möge, das sei vorherbestimmt, der wird, da er es unbestimmt

läßt, was das ihm Vorherbestimmte sei, die eigene Thätigkeit nicht unterlassen.

3. Kunst und Poesie.

Das Schöne und das Angenehme.

Genau genommen, ist es nicht richtig, das Schöne dem Angenehmen entgegenzusetzen; denn das Schöne ist doch auch angenehm, fällt also in den Umfang des Angenehmen. Durch schöne Gestalten in der Natur und Kunst fühlen wir uns angenehm, durch häßliche unangenehm berührt. Ein Buckliger ist eine unangenehme Erscheinung, seine Mißgestalt macht einen unangenehmen Eindruck.

Das Schöne ist daher nicht dem Angenehmen, sondern das Angenehme des Schönen ist andern Arten des Angenehmen entgegenzusetzen.

In allem Angenehmen ist zu unterscheiden die specifische Qualität, durch die es angenehm ist, und das specifische Organ oder die specifische Function des Subjects, für das es angenehm ist.

Das Angenehme des Schönen unterscheidet sich daher von andern Arten des Angenehmen nach diesen beiden Seiten.

Beide hier näher zu bestimmen, ist nicht meine Absicht. Ich habe es bereits in meinen „Aesthetischen Fragen“ (1853) gethan. Ich wollte hier nur auf das Unangemessene der Entgegensetzung des Angenehmen gegen das Schöne aufmerksam machen.

Objectivität des Schönen.

So oft ich ein Instrument durch schlechtes Spiel, durch widrige Behandlung ohrenzerreißende Töne von sich geben hörte, war es mir immer, als müßte das so behandelte Instrument selbst eine Art von Unbehagen, von wenn auch noch so dumpfem Wehe, dem unserigen verwandt, fühlen. Und wer weiß, ob nicht wirklich die Atome des tönenden Holzes oder Metalls sich in einer ihrem eigenen Streben widrigen Lage befinden, wenn sie ohrenzerreißende Töne von sich zu geben gezwungen werden, und ob diese Töne nicht eben Ausdruck ihrer eigenen innern unnatürlichen Situation sind.

Dann wären aber auch angenehme, dem Ohre wohlthuende Töne ein Zeichen, daß dem so tönenden Körper selbst wohl ist, d. h. daß er sich in einer seinem innern Streben angemessenen Lage befindet. Die Physiker hätten dies näher auszumachen.

Ich aber bin, diesen Gedanken, daß dem subjectiv Angenehmen ein objectiv Naturgemäßes, dem subjectiv Widrigen ein objectiv Naturwidriges des Körpers, von dem es veranlaßt wird, parallel geht, weiter verfolgend, zu der Annahme gekommen, daß es mit dem Schönen und Häßlichen sich eben so verhält, daß dem wohlthuenden Eindruck, den uns das Schöne macht, ein Wohlverhalten und Wohlbefinden des Gegenstandes selbst, der schön ist, parallel geht, und ebenso dem mißfälligen Eindruck des häßlichen Gegenstandes ein Mißverhalten desselben in sich selbst.

In der That sind schöne Pflanzen, Thiere und Menschen in sich selbst so harmonisch gegliedert, alle Theile entsprechen in ihrem gegenseitigen Verhältniß der Idee, dem Endzweck des Ganzen so vollkommen, daß ihre Schönheit mit einem eigenen Wohlbehagen verbunden sein muß.

Hingegen sind häßliche, mißgestaltete Körper, z. B. Bucklige, so disproportionirt, daß sie sich auch in sich selbst un-

glücklich fühlen müssen, und man hat ja sogar den moralischen Charakter der Buckligen hieraus abgeleitet. Mißgeburten sind häßlich, aber auch selten lebensfähig.

Man hat also wohl Grund, Das, was subjectiv als schön oder häßlich erscheint, objectiv als sich in sich selbst wohl oder übel verhaltend anzusehen, die Schönheit also nicht blos als etwas Subjectives, sondern als etwas im Object selbst Liegendes zu betrachten.

Was von schönen und häßlichen Gestalten, gilt ebenso von schönen und häßlichen Bewegungen oder Stellungen. Sehe ich einen Menschen oder ein Thier eine schöne Stellung einnehmen oder eine schöne Bewegung machen, so ist sicher diese schöne Stellung und Bewegung auch die seinem Organismus entsprechendste, natürlichste, bequemste, ungezwungenste, also eine, wobei sich der Körper selbst wohl fühlt. Dagegen sind gezwungene, unnatürliche, dem Organismus widersprechende, ihn verzerrende und verrenkende Stellungen oder Bewegungen, bei denen der Körper selbst sich unbehaglich oder gar gepeinigt fühlt, immer auch häßlich.

Also kann das Schöne und Häßliche kein blos Subjectives sein. Dem subjectiven Wohlgefallen am Schönen entspricht ein objectives Wohlverhalten, dem subjectiven Mißfallen am Häßlichen ein objectives Mißverhalten des Gegenstandes in sich selbst.

Die Rolle des Satzes vom zureichenden Grunde im ästhetischen Urtheil.

Jedes Mißverhältniß zwischen Ursache und Wirkung in Gestalten und Bewegungen ist unschön. Dicker, schwerfälliger Leib auf dünnen, schwachen Beinen, oder umgekehrt, dünner, schlanker Leib auf plumpen, schweren Beinen, — kann es etwas Unschöneres geben? Dort ist für die Wir-

kung des Tragens die Ursache zu schwach, hier zu stark. Jedes Mißverhältniß zwischen Last und Stütze, sei es nun, daß die Stütze für die Last zu schwach, oder die Last für die Stütze zu gering ist, mißfällt. „An einem festen nervigen Körper, der mit angestrengten Muskeln unter der Last der Erdkugel seinen Rücken beugt, findet die Seele unter der Gestalt des Atlas nichts Anstößiges; die Vorstellung derselben Figur in derselben Stellung, die statt jenes Balles eine gläserne Laterne trägt, beleidigt uns. Es ist hier vergebliche Kraftäußerung, Ursache ohne Wirkung. Eine runde Säule auf einem kubischen Fußgestelle erregt Gefallen, wegen der Angemessenheit der Stütze zur Last; ein viereckiger Obelisk auf einer Kugel mißfällt als Wirkung ohne Ursache, Festigkeit ohne hinreichende Befestigung." (Markus Herz, „Versuch über den Geschmack", 2. Aufl., S. 37 fg.)

Mit Bewegungen verhält es sich in dieser Hinsicht nicht anders, als mit Gestalten. Ein Schauspieler, dessen Action entweder zu viel oder zu wenig thut, der beim Ausdruck schwacher, unbedeutender Empfindungen übertriebene Arm- und Beinbewegungen macht oder die Stimme zu stark anstrengt, oder umgekehrt beim Ausdruck starker Affecte zu schwache Bewegungen macht und zu kraftlos, zu matt spricht, mißfällt, weil dort ein Mehr in der Wirkung als in der Ursache, hier ein Mehr in der Ursache, als in der Wirkung liegt.

Hieraus geht hervor, welche bedeutende Rolle im ästhetischen Urtheil der Satz vom zureichenden Grunde spielt. Richtiges Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung wirkt schön, Mißverhältniß zwischen Beiden häßlich.

Proportion und Disproportion zwischen Zweck und Mittel läßt sich ebenfalls auf Proportion und Disproportion zwischen Ursache und Wirkung zurückführen; denn die Mittel sollen als wirkende Ursachen das durch sie Bezweckte hervorbringen. Daher auch hier das Wohl-

gefallen und Mißfallen auf dem Satz vom zureichenden Grunde beruht.

Da es nun nicht in unserer Willkür steht, zu bestimmen, welches Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung ein Wohl-, und welches ein Mißverhältniß bildet, sondern wir eine objective Nöthigung fühlen, das eine als Wohlverhältniß, das andere als Mißverhältniß aufzufassen, so geht hieraus hervor, wie unwillkürlich, wie nothwendig, wie allgemeingültig das ästhetische Wohlgefallen und Mißfallen ist.

Einfluß der Sympathie und Antipathie auf das ästhetische Urtheil.

Wenn Schopenhauer jedes natürliche Ding schön nennt, so hat dies selbstverständlich nicht den Sinn, daß jedes reale Ding schön ist, sondern daß jedes seiner Idee, seinem Urtypus nach, schön ist. In der Realität entsprechen die Dinge nicht immer ihren Ideen, weil die Natur nicht immer zu Stande bringt, was sie in einem Bereiche ihres Wirkens will, sondern oft in ihrer Intention durch entgegenwirkende Kräfte und Triebe eines andern Bereiches gehemmt und gestört wird. Aber, wenn ihr immer gelänge, was sie will, wenn sie jede ihrer Ideen rein und adäquat verwirklichen könnte, dann wäre jedes Ding schön; denn jedes drückt eine Naturidee aus; jedes hat seine eigenthümliche Schönheit. (Vgl. „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 41, S. 248 der 3. Aufl.)

Hiernach ist also der Gegensatz zwischen schön und häßlich nicht auf die Ideenwelt zu beziehen, sondern nur auf die Erscheinungswelt. Es kann nur schöne und häßliche Erscheinungen geben, je nachdem die Dinge in ihrer Erscheinung ihrer Idee entsprechen oder widersprechen, aber nicht schöne und häßliche Ideen; denn seiner Idee nach ist ja jedes Ding schön.

Inzwischen hat Schopenhauer selbst darauf aufmerksam gemacht, daß es doch gewisse Thiere giebt, die wir nicht schön finden, auch wenn sie vollendete, adäquate Exemplare ihrer Idee, ihres Gattungstypus sind, z. B. Kröten, Spinnen u. dgl. Der Abscheu, den diese Thiere einflößen, lasse sich aus bloßer Gedankenassociation nicht erklären, sondern weise auf einen geheimnißvollen, metaphysischen Grund hin. (Vgl. „Parerga und Paralipomena", II, §. 216 der 2. Aufl.)

Ich glaube, der geheimnißvolle metaphysische Grund, von dem Schopenhauer hier spricht, ist Antipathie gegen den *Charakter* dieser Thiere. Sympathie und Antipathie influiren überhaupt stark auf das ästhetische Urtheil. Manche Wesen, die uns schön erscheinen, solange wir mit ihnen sympathisiren, erscheinen uns häßlich, sobald sich die Sympathie in Antipathie verwandelt. Eine Frau, die uns ein Ausbund von Schönheit erscheint, solange wir sie lieben, verwandelt sich in einen häßlichen Drachen von dem Moment an, wo wir sie hassen. Es wird uns schwer, eine Gestalt, möchte sie auch ihrer Idee, ihrem Gattungscharakter noch so vollkommen entsprechen, ein noch so reiner, adäquater Ausdruck derselben sein, *schön* zu finden, wenn der Charakter uns Antipathie einflößt. So z. B. hindert Viele die Antipathie, die ihnen der Katzencharakter einflößt, die Katzengestalt schön zu finden. Könnten sie ihre Eingenommenheit gegen den Katzencharakter aufgeben, könnten sie sich mit demselben befreunden, mit ihm sympathisiren, alsbald würde ihnen auch die Katzengestalt in einem andern Lichte erscheinen. Eine Spinne, die der einzige Freund und Gefährte eines in einsamer Haft Sitzenden ist, erscheint demselben gewiß nicht häßlich.

Dieser Einfluß der Sympathie und Antipathie auf das ästhetische Urtheil scheint mir bisher noch nicht genug beachtet zu sein. Es dürfte sich aus ihm die große Verschiedenheit des ästhetischen Urtheils bei verschiedenen Nationen und in verschiedenen Zeiten der Geschichte, sowie auch bei den

verschiedenen Geschlechtern, Lebensaltern, Ständen u. s. w. erklären lassen.

Zusammenhang des Schönen mit dem Guten und des Häßlichen mit dem Bösen.

Nach Lotze deuten körperlich schöne Formen auf sittlichen Geist hin; denn eben diejenigen Formen seien schön, die wir in lebendiger Erfahrung als die natürlichen Ausdrucksweisen des sittlichen Geistes kennen, und eben diese stille Hindeutung auf das, dem sie hier zur Erscheinung dienen, bilde ihre Schönheit auch da, wo sie abgelöst von diesem Inhalt als reine Formen überhaupt in unsere Anschauung fallen.

Um dieses zu begründen, weist Lotze nach, wie die sittliche Vollendung in der innern Einheit und Harmonie der Person besteht, wie diese die Ursache einer durchaus bestimmten Haltung des Gemüthes ist, die Formen dieser Haltung aber, eben weil sie Formen, Verhältnißformen eines Mannigfaltigen sind, nicht unablösbar an diesem sittlichen Innern allein haften, sondern sich an jedem andern System eines Mannigfachen, deshalb auch an der Gesammtheit der Bewegungen ausprägen, welche der Körper dem Geiste als Mittel seines Ausdrucks zu Gebote stellt.

Wir sollten, fügt Lotze hinzu, nicht sagen: deshalb, weil gewisse Formen der Gestalt oder der Bewegung an sich die ästhetischen Eindrücke des Ebenmaßes, des Gleichgewichts, der Harmonie, der Stetigkeit und Consequenz machen, eignen sie sich zum Ausdruck übersinnlicher Vollkommenheiten, welche in dem Mannigfachen unserer innern Zustände gleiche Verhältnisse herbeizuführen streben. Vielmehr alle jene Eindrücke würden als ästhetische gar nicht für uns vorhanden sein, wenn wir nicht in den Verhältnissen, von denen wir sie empfangen, die Hindeutung auf das absolut Werthvolle, dem sie als Form dienen, bereits mit empfänden. Wir haben kein ursprüngliches und unabgeleitetes

ästhetisches Interesse an den Begriffen der Einheit, der Folgerichtigkeit, der Uebereinstimmung und ähnlichen; sobald wir unter diesen Namen nur die Verhältnisse verstehen, welche unser vergleichender Verstand zwischen den Eindrücken findet, ist durchaus kein Grund, warum wir nicht die Uneinigkeit, die Unfolgerichtigkeit und den Streit ihnen gleichsetzen oder vielleicht noch interessanter finden sollten. Aber wir empfinden als ganze Geister, nicht blos als denkende Wesen, überall mit, daß alle jene Verhältnisse und ihre Gegensätze in der Welt des Denkbaren überhaupt nur deshalb vorkommen, weil diese Welt der Verwirklichung des Guten und der Möglichkeit seines Gegentheiles zu dienen bestimmt ist; deshalb verehren wir das Eine, Stetige, Folgerechte, welches die Form des Guten ist, und tadeln seinen Gegensatz als Form des Bösen. (Vgl. „Geschichte der Aesthetik in Deutschland“, von Hermann Lotze, München 1868, S. 97—101.)

Wie hier Lotze das Schöne mit dem Guten, so bringt ein anderer moderner Aesthetiker das Häßliche mit dem Bösen in Zusammenhang. Hugo Freiherr von Blomberg weist nämlich in seiner Schrift: „Der Teufel und seine Gesellen in der bildenden Kunst“ (Berlin 1867), nach, wie das Böse immer als Häßliches zur äußern, sichtbaren Erscheinung kommt.

Meine Ansicht nun über diesen Gegenstand ist diese: Unleugbar ist jede schöne Gestalt und Bewegung Ausdruck eines Guten, jede häßliche Ausdruck eines Bösen, aber nur des Guten und Bösen im weitesten Sinne genommen, d. h. in dem Sinne, in welchem Harmonie überhaupt, Zusammenstimmung, Eintracht gut, Disharmonie, Widerstreit, Zwietracht böse ist.

Die schönen Gestalten sind Ergebnisse des in der Welt wirkenden Guten; denn nur wo die zweckmäßig bildende, organisirende Kraft in ihrer Intention nicht durch zweckwidrig wirkende unorganische Kräfte und Triebe der Natur gehemmt wird, da kommen schöne Leiber zu Stande. Miß

geburten, Mißbildungen, Monstra sind Ergebnisse des in der Welt wirkenden Bösen; denn es sind Hemmungsbildungen, Gestalten, die den Widerstreit der unorganischen Kräfte gegen die organisirende widerspiegeln.

Geht man aber über diesen allgemeinsten Begriff des Guten und Bösen hinaus, versteht man unter jenem das specifisch Gute, das als sittlich Gutes, unter diesem das specifisch Böse, das als sittlich Böses bezeichnet wird, also Tugend und Laster, so wird die Ableitung des Schönen aus dem Guten, des Häßlichen aus dem Bösen sehr gewagt. Oder sind etwa die schönen Männer und die schönen Frauen immer auch Tugendexemplare, die häßlichen hingegen Lasterexemplare? Kommt es nicht vor, daß in einem häßlichen Leibe eine schöne Seele, in einem schönen Leibe eine häßliche Seele wohnt? Läßt sich der Teufel nicht in Engelsgestalt denken?

Gewiß ist Schönheit Widerschein eines Guten, Häßlichkeit eines Bösen; aber jene ist Widerschein nur des in der Natur wirksamen Guten, diese Widerschein des in der Natur wirksamen Bösen; aber mit diesem physisch Guten und Bösen kann sich das sittlich Gute und Böse kreuzen. In schönem Leibe kann eine häßliche Seele, in häßlichem Leibe eine schöne Seele wohnen. Christus sind wir nicht genöthigt, uns als schönen Mann zu denken, und eben so wenig sind wir genöthigt, den Teufel nach Weise der Volksphantasie mit Pferdefuß uns vorzustellen.

Der Geschmack als kritisches Vermögen.

Der Geschmack ist wesentlich ein kritisches Vermögen. Denn indem er sein Gefallen oder Mißfallen an einer durch die Natur oder Kunst geschaffenen Form ausspricht, vergleicht er dieselbe — wenn dieses auch so unmittelbar ge-

schieht, daß er sich dessen nicht bewußt wird — mit einem Ideal, einer Norm, einem Musterbild.

Dies gilt schon vom physischen Geschmack. Die Zunge bringt zu den Speisen und Getränken ein Ideal, eine innere Forderung mit, wie sie beschaffen, aus welchen Ingredienzien und in welcher Proportion sie gemischt sein müssen, um wohlzuschmecken. Kommt nun eine Speise auf die Zunge, die diesem Ideal nicht entspricht, die z. B. zu gesalzen oder zu gepfeffert ist, so schmeckt die Zunge sofort dieses Ungehörige heraus, wenn der Schmeckende auch nicht immer angeben kann, was es ist, was die Speise der innern Forderung zuwider, was sie übelschmeckend macht.

Mit dem ästhetischen Geschmack ist es nicht anders. Wir sehen z. B. ein Gebäude, und die Dimensionen desselben mißfallen uns; die Länge steht nicht im richtigen Verhältniß zur Breite und Höhe. Offenbar tragen wir doch hier eine innere Forderung in Bezug auf räumliche Verhältnisse als Ideal, als Norm in uns, an der wir das sich uns darstellende Bauwerk messen. Und so, wie die Werke der Architektur, so setzen auch die Werke der andern Künste, um von dem ästhetischen Geschmack beurtheilt werden zu können, eine innere Forderung, ein Ideal voraus, dem entsprechend sie gefallen und als schön gelobt werden, im entgegengesetzten Falle mißfallen und als häßlich getadelt werden.

Der Geschmack ist also ein Kritikus, ein Recensent.

Da sich nun aber dieses so verhält, so ist es nicht zu verwundern, daß dem rohen, ungebildeten Geschmack gefällt, was dem feinen, gebildeten mißfällt. Das Ideal des erstern ist eben ein anderes, als das des letzteren.

Auch physiologisch munden dem rohen, sinnlichen Geschmack des Pöbels Speisen und Getränke, die der Geschmack des Feinschmeckers abscheulich findet.

Käme es nun blos auf leichte Befriedigung an, so wäre der Mensch von rohem Geschmack glücklicher zu preisen, als der von gebildetem. Denn was Jenem mundet, ist, weil in der Majorität vorhanden, leicht zu erlangen; das Vor-

zügliche hingegen, das diesen allein befriedigt, ist, weil in der Minorität existirend, selten und schwer zu erlangen. Ich habe in einer Gesellschaft einen Feinschmecker sich über seinen Geschmack beklagen hören. Es sei nicht gut, sagte er, einen so kritischen Geschmack zu haben. Der Mann hatte in Betracht dessen, daß, je kritischer der Geschmack, er desto schwerer zu befriedigen ist, nicht Unrecht.

Ob das Schöne demonstrabel ist?

Von Geschmacksachen pflegt man zu sagen, sie ließen sich nicht demonstriren. So hat man denn auch vom Schönen als Geschmacksache gesagt, es lasse sich nicht beweisen, es wolle vielmehr gefühlt, geschmeckt sein.

Zugegeben nun auch, daß aus abstracten Begriffen heraus sich nicht ausmachen läßt, ob einem Dinge das Prädicat schön zukommt oder nicht, sowie sich aus Begriffen nicht herausklauben läßt, ob eine Speise oder ein Getränk süß oder bitter ist; so würde doch hieraus noch nicht die völlige Unbeweisbarkeit des Schönen folgen. Es würde vielmehr nur folgen, daß sich das Schöne nicht auf begrifflichem Wege beweisen lasse.

Giebt es denn aber keinen andern Weg des Beweises, als den begrifflichen?

Wenn ein auf die Zunge gebrachter Stoff dieselbe Wirkung thut, wie Zucker, d. h. die Wirkung, die der Sprachgebrauch durch süß bezeichnet, so ist eo ipso bewiesen, daß jener Stoff süß ist. Freilich läßt sich nur dem, der einen normalen Geschmack hat, auf diesem Wege beweisen, daß jener Stoff süß ist; aber es läßt sich doch beweisen.

Ebenso nun läßt sich beweisen, daß ein Natur- oder Kunstproduct schön sei, indem man es auf die ästhetische Zunge bringt und auf sie wirken läßt. Thut es hier dieselbe Wirkung, wie ein als schön Anerkanntes, so ist damit

der Beweis geliefert, daß es schön ist. Auch hier setzt der Beweis einen normalen ästhetischen Geschmack voraus. Aber eben für diesen läßt sich durch die Wirkung, die das Object thut, beweisen, daß es schön sei. Uebte ein disharmonisches Bau- oder Bild- oder Tonwerk auf das ästhetische Auge und Ohr dieselbe Wirkung aus, wie ein harmonisches, so wäre damit der schlagendste Beweis seiner Schönheit geliefert.

Schönheit und Häßlichkeit sind also nicht schlechthin unbeweisbar, sie sind nur auf anderm Wege, aus andern Voraussetzungen beweisbar, als andere Prädicate.

Kriterium der Eigenschaften eines Kunstwerks.

Eigenschaften sind Kräfte und Kräfte sind Ursachen, von denen Wirkungen ausgehen. Jede specifische Eigenschaft wird daher aus den specifischen Wirkungen erkannt, die von ihr ausgehen. Wir können einem Dinge nicht eine Eigenschaft beilegen, deren eigenthümliche Wirkungen es niemals geäußert hat. So z. B. können wir einem Stein nicht die Eigenschaft lebend oder denkend beilegen, da ein Stein noch nie die Wirkungen des Lebens oder Denkens geäußert hat. Ebenso wenig können wir einem Gedanken Schwere (im materiellen Sinne) beilegen, da ein Gedanke noch nie, wie ein Stein, gedrückt hat.

Die Naturforscher schließen mit Recht von dem Vorhandensein der Wirkungen einer Eigenschaft auf das Vorhandensein der Eigenschaft selbst und von der Abwesenheit der Wirkungen auf die Abwesenheit der Eigenschaft, wobei es sich von selbst versteht, daß sie zwischen blos augenblicklicher Abwesenheit der Wirkung durch hemmende Gegenwirkung und dauernder Abwesenheit unterscheiden.

Sollte nun nicht das gleiche Verfahren, wie bei Natur-

objecten, auch bei Kunstobjecten das allein richtige sein? Sollte nicht, wenn es sich darum handelt, zu entscheiden, welche ästhetische Eigenschaft einer Dichtung, oder einem Werke der bildenden Kunst, oder der Tonkunst zukommt, vor allen Dingen auf die Wirkung zu achten sein, die von ihm ausgeht? Wenn ein Trauerspiel nicht erhebend wirkt, können wir ihm da die Eigenschaft erhaben, wenn eine Komödie nicht komisch wirkt, können wir ihr die Eigenschaft komisch beilegen? An den Früchten erkennt man, wie im sittlichen, so auch im ästhetischen Gebiete, den Baum.

Das Publikum beurtheilt auch ein Kunstwerk ganz richtig nach den Wirkungen, die es von ihm empfängt, und läßt sich hierin von den Aesthetikern nicht irre machen. Aber gewisse Aesthetiker, in ihren absonderlichen Theorien befangen, verirren sich dahin, einem ihrer Theorie nicht entsprechenden Kunstwerk Eigenschaften abzusprechen, die es doch durch seine Wirkungen unverkennbar an den Tag legt, und dagegen Eigenschaften zuzusprechen, von denen Keiner eine Wirkung verspürt. Was Wunder daher, daß die theoretisirenden Aesthetiker häufig mit dem Publikum in Conflict gerathen?

Theorie und Gefühl.

Eine ästhetische Theorie könnte immerhin versuchen, Natur- oder Kunsterzeugnisse für schön auszugeben, welche das gesunde ästhetische Gefühl als unschön verwirft, der Erfolg würde doch kein anderer sein, als wenn ein Philosoph Undenkbares, Widersprechendes für tiefe Weisheit ausgeben wollte. Ebenso könnte eine moralische Theorie immerhin versuchen, Tugend- und Pflichtwidriges als tugend- und pflichtgemäß zu demonstriren, — das gesunde, unbefangene Gewissen würde dennoch bei seinem ver-

werfenden Richterspruch beharren, — ein Beweis, daß künstliche Theorien gegen das natürliche Gefühl und Gewissen nichts ausrichten.

Man hat daher absurde Theorien auf ästhetischem und moralischem Gebiete nicht sehr zu fürchten. Der gesunde, unbefangene, von apriorischen Constructionen und dialektischen Künsteleien unverbildete und unbeirrte Sinn behauptet sich doch zuletzt immer gegen alle verkehrten Theorien und ihre Beweise.

Wenn an ein menschliches Haupt ein Maler den Hals eines Pferds fügt,
Wenn er sodann die Glieder entlehnt von verschiedenen Thieren,
Drauf sie mit buntem Gefieder bedeckt und als häßlichen Schwarzfisch
Endigen läßt sein Bild, das oben ein reizendes Weib war, —

so läßt sich zwar denken, daß auch hierzu ein Aesthetiker sich findet, der solches Werk als den Beginn einer neuen Aera der Kunst, die alles Bisherige überragt, preist; denn wessen sind eitle und neuerungssüchtige Theoretiker nicht fähig? Aber daß der Geschmack des Publikums je durch diese Theoretiker dahin gebracht werden könnte, solche Monstra von Mensch-, Pferd- und Fischleib schön zu finden, ist nicht zu befürchten.

Natürliches Gefühl behauptet sich gegen verdrehte Theorien.

Die Natur als Vorbild der Kunst.

Jede Kunst sollte sich auf Das beschränken, was gerade nur durch ihre Mittel am besten, am vollendetsten erreichbar ist. Wie man überhaupt sich keinen Zweck setzen soll, zu dem die Mittel, in deren Besitz man ist, nicht geeignet sind, oder nicht ausreichen, so sollte auch keine Kunst sich

Zwecke setzen, zu denen nicht ihre, sondern nur die Mittel anderer Künste geeignet oder ausreichend sind. Jede Kunst verrichte nur das ihr eigenthümliche Geschäft und suche nicht Effecte zu erzielen, die nur eine andere, mit andern Mitteln arbeitende Kunst erreichen kann.

Hieraus ergiebt sich, daß Musik nicht reflectiren, nicht Gedanken ausdrücken, Poesie nicht Körperliches malen, nicht Gestalten nach ihren räumlichen Dimensionen, nicht Landschaften beschreiben soll. Das „Schuster, bleibe bei deinem Leisten" gilt auch für den Künstler.

Wie ein Thier lebensfähig nur innerhalb der Gränzen des specifischen Elements ist, für welches seine Organisation geschaffen, so ist auch ein Kunstwerk lebensfähig nur innerhalb der Gränzen seiner specifischen Mittel.

In diesem Punkte nun, der Beobachtung der Gränzen, hat die Kunst von der Natur zu lernen, hat sie sich zum Vorbilde zu nehmen, hat sie nachzuahmen. Die Natur geht bei Bildung der Organismen nie über die durch die äußern Lebensbedingungen vorgezeichneten Gränzen hinaus. Im Wasser bildet sie andere Thiere und Pflanzen, als auf dem Lande, in salzigem Wasser wieder andere, als in süßem, im Norden andere, als im Süden. Stets sind die Organismen dem Boden, dem Klima und den sonstigen Lebensbedingungen aufs Genaueste und Wunderbarste angepaßt. Die Kunst hat ebenso ihre Werke dem Material, das sie bearbeitet oder mittelst dessen sie arbeitet, anzupassen, hat die Gränzen des in ihm Bildbaren innezuhalten.

Aber auch noch in anderer Beziehung hat die Kunst die Natur zum Vorbild zu nehmen, hat sie nachzuahmen.

Die Zweckmäßigkeit der Organismen zeigt sich nicht blos in der Angemessenheit derselben zu den äußern Lebensbedingungen, sondern auch in der durchgängigen Uebereinstimmung ihrer Organe unter einander. Die verschiedenen Organe eines Thieres entsprechen sämmtlich genau einander, kein

Organ stört das andere, vielmehr unterstützt jedes das andere, auch ist keines überflüssig.

Diese Teleologie der Natur hat Schopenhauer in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur", in dem Kapitel „Vergleichende Anatomie", besonders hervorgehoben. Er hat darauf hingewiesen, wie jeder Theil des Thieres sowohl jedem andern, als seiner Lebensweise auf das Genaueste entspricht, z. B. die Klauen jedesmal geschickt sind, den Raub zu ergreifen, den die Zähne zu zerfleischen und zu zerbrechen taugen und den der Darmkanal zu verdauen vermag, und die Bewegungsglieder geschickt, dahin zu tragen, wo jener Raub sich aufhält. So z. B. hat der Ameisenbär nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um den Termitenbau aufzureißen, sondern auch zum Eindringen in denselben eine lange, cylinderförmige Schnauze, mit kleinem Maul, und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er tief in die Termitennester hineinsteckt und sie darauf mit jenen Insekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht, u. s. w.

In dieser durchgängigen Uebereinstimmung aller Theile unter einander zum Zweck des Ganzen hat die Kunst die Natur zum Vorbild zu nehmen, oder richtiger: das ächte Kunstwerk entspringt nur aus derselben zweckmäßig gliedernden Schöpferkraft, welche die Organismen gliedert.

Idealismus und Realismus. Wie beide zu vereinigen sind.

Von der Kunst verlangen wir, daß sie keine bloße Nachbildung der Natur sei, verlangen aber auch, daß, was sie uns darstellt, nicht naturwidrig, sondern naturwahr sei.

Beide Forderungen: nicht Natur und nicht Unnatur, oder mit andern Worten: nicht Realismus und doch auch nicht realitätsloser Idealismus, lassen sich nur so ver-

einigen, daß das Reale, welches die Kunst uns darstellt, nicht die gemeine, zufällige, bedeutungslose Wirklichkeit ist, sondern die wahr- und wesenhafte, eine ewige Idee ausdrückende Wirklichkeit, in welcher also das Reale nicht ideenlos und die Idee nicht realitätslos ist.

Nur in dieser Weise kann die Kunst naturwahr sein, ohne die Natur nachzuahmen, kann realistisch sein, ohne die Realität zu copiren. Nur in der Ergreifung und Darstellung des ideellen Wesens oder der wesenhaften Eigenthümlichkeit der realen Dinge kann sie zugleich realistisch und idealistisch sein.

Das Interessante. Ob es in der Kunst zulässig sei.

Interessant ist Alles, was in Folge der innern Geistes- oder Willensrichtung die besondere Aufmerksamkeit oder Theilnahme des Subjects erregt, woran demselben also besonders gelegen ist.

Das Interesse kann bald ein näheres, bald ein entfernteres, bald ein unmittelbares, bald ein mittelbares sein. Aber immer setzt es einen Trieb, einen Willen voraus. Wo kein Zug des Willens zu einer Sache ist, da erregt sie kein Interesse.

Daher, was den Einen interessirt, den Andern kalt läßt. Was z. B. den Mathematiker interessirt, die Lösung einer geometrischen Aufgabe, läßt den Poeten ganz kalt. Oder was zu der einen Zeit, wo gerade der Trieb darauf gerichtet ist, stark interessirt, läßt zu der andern Zeit, wo die Richtung eine andere ist, kalt. So lassen z. B. heutzutage Dogmenstreitigkeiten, für die man sich einst sehr interessirte, kalt.

Das Interessante ist auf geistigem Gebiete dasselbe, was auf leiblichem das Reizende ist. Das Interessante reizt auch, aber nicht den Körper, sondern den Geist.

Da nun der Geist theoretische, ästhetische und ethische Interessen hat, so giebt es ein theoretisch, ein ästhetisch und ein ethisch Interessantes. Was in der einen dieser Beziehungen interessant ist, kann in der andern gleichgültig sein. So z. B. ist die Frage, ob die Welt im Raume begränzt oder unbegränzt ist, theoretisch sehr interessant, ästhetisch und ethisch aber gleichgültig.

Die Frage, ob das Interessante in der Kunst und Poesie zulässig sei, ist nach allem diesen, wie mich dünkt, so zu beantworten:

In der Kunst und Poesie, als in welchen der Trieb, die Willensrichtung eine ästhetische ist, kann zunächst nur das ästhetisch Interessante Platz finden, also Gestalten, Charaktere und Handlungen, die den Sinn für das Schöne und Charakteristische besonders reizen, möchten sie in anderer Beziehung auch noch so uninteressant sein. Das Interessante anderer Gebiete, z. B. wissenschaftliche Probleme, politische, sociale, kirchliche Fragen, darf in Kunst und Poesie nur insoweit zugelassen werden, als es dem ästhetischen Interesse dient, darf also keine selbständige, sondern nur eine untergeordnete Stellung beanspruchen, darf nicht von der ästhetischen Contemplation abziehen. In Romanen und Schauspielen darf z. B. nicht die Lösung wissenschaftlicher Fragen, wie der materialistischen Streitfragen, oder socialer Fragen, wie der Arbeiterfrage, Zweck sein, wohl aber dürfen eigenthümliche Charaktere vorgeführt werden, die durch diese Zeitfragen getrieben und in ihren Handlungen durch sie motivirt, in tragische Conflicte gerathen.

Alle Fragen, die theoretisch oder praktisch interessiren, dürfen also zwar in die künstlerische und poetische Production als Stoff aufgenommen werden, aber die Verwerthung dieses Stoffes muß eine dem ästhetischen Interesse entsprechende, ihm dienende sein. So hat z. B. Goethe die ethisch interessirende Frage nach der Bedeutung und Macht des Bösen im Mephistopheles ästhetisch verwerthet. Politisch und social interessirende Fragen sind in ähnlicher

ästhetischer Weise in Werken der Kunst und Poesie zu behandeln.

Wenn Schopenhauer Interesselosigkeit zur Bedingung der ästhetischen Contemplation macht, so ist der Sinn davon nicht dieser, daß wir, um einen Gegenstand ästhetisch anzuschauen, absolut alles Interesses für denselben ledig sein müssen, sondern nur dieser, daß der Gegenstand kein anderes Interesse erregen darf, als eben das specifisch ästhetische Interesse, daß es keinen andern Sinn und Trieb reizen darf, als den Kunstsinn und Trieb, daß folglich der Gegenstand in keinem persönlichen Verhältnisse zu uns stehen, daß er nicht egoistische Wünsche und Bedürfnisse in uns rege machen darf. So durfte z. B. Goethe zur Lotte, um diese ästhetisch aufzufassen und darzustellen, nicht in demselben Verhältniß stehen, wie Werther. Er mußte die Leidenschaft schon aus seinem Subject herausgeschafft haben, um sie objectiv anzuschauen und darzustellen. Die ästhetisch geforderte Interesselosigkeit schließt also nur das persönliche Interesse aus, nicht das objective.

Werke, verglichen mit Thaten.

Aus den Werken läßt sich weit sicherer auf die Beschaffenheit des sie erzeugenden Geistes, als aus den Thaten auf die Beschaffenheit des Willens schließen. Denn der Geist eines Künstlers oder Dichters geht unmittelbarer in seine Werke über, als der Wille in die Thaten. Der Wille kann sich hinter der That verbergen. Nur allzu häufig steckt hinter äußerlich guten Thaten ein innerlich gemeiner, egoistischer Wille. Es thut z. B. Einer an Armen und Nothleidenden viel Gutes, thut es aber nur um irdischen oder himmlischen Lohnes willen. Hingegen hinter genialen Werken kann kein philisterhafter Geist stecken, so wenig als hinter philisterhaften Werken ein genialer Geist.

Die Werke können hinter der Intention des Autors zurückbleiben; das Genie ist ja bekanntlich oft selbst mit seinen Productionen unzufrieden. Aber die Werke können nicht *lügen*, wie die Thaten. Die Thaten sind dem Willen weit äußerlicher, als die Werke dem Geist, sind nicht so *Verkörperung* des Willens, wie die Werke Verkörperung des Geistes.

Aus den Werken läßt sich weit sicherer das Wesen des Geistes, als aus den Thaten der Charakter des Willens erkennen. Daher kommt es, daß die Beurtheilung des *Charakters* der Dichter nach ihren Handlungen oft fehl geht, während die Beurtheilung ihres *Geistes* nach ihren Werken meist richtig ist.

Zwiefacher Gesichtspunkt bei Beurtheilung von Kunstwerken.

Die Werke der Kunst und Poesie lassen sich nach einem zwiefachen Gesichtspunkte beurtheilen, nach dem *historischen* und nach dem *ästhetischen*. Werke, die nach dem ästhetischen Gesichtspunkte sehr hoch stehen, können nach dem historischen sehr tief stehen, und ebenso können Werke, die nach dem ästhetischen Gesichtspunkte sehr tief stehen, nach dem historischen sehr hoch stehen.

Der historische Gesichtspunkt sieht die Werke nach der Stufe ihres *Geistes*, nach der Wahrheit ihres *Inhaltes* an, der ästhetische nach der Vollendung ihrer *Form*.

Je mehr sich Form und Inhalt decken, je reinerer, vollendeterer Ausdruck ihres Inhalts die Form ist, desto höher steht ein Werk nach dem *ästhetischen* Gesichtspunkte.

Je *wahrer* der Inhalt ist, je entsprechender der durch den Fortschritt der Cultur und Wissenschaft gewonnenen theoretischen und praktischen Weltanschauung, desto höher steht ein Werk nach dem *historischen* Gesichtspunkte.

Es ist nun klar, daß beiderlei Gesichtspunkte sich durchkreuzen können. Die antiken Werke der Kunst und Poesie

z. B. müssen wir vom ästhetischen Gesichtspunkte sehr hoch stellen, müssen sie aber, als einer untergeordneten Stufe der geschichtlichen Entwickelung angehörig, als eine durch das Christenthum überschrittene Welt- und Lebensanschauung widerspiegelnd, vom historischen Gesichtspunkte aus tiefer stellen, als Werke der Gegenwart, wenn diese auch in ästhetischer Hinsicht nicht die Höhe jener erreichen.

Beide Gesichtspunkte der Beurtheilung sollten stets streng auseinander gehalten werden.

Einfluß des Lebens und der geschichtlichen Entwickelung auf die Kunst.

Wofür man besondern Geschmack im Leben hat, dafür hat man auch besondern Geschmack im Bilde, in der künstlerischen Darstellung. Wir sehen am liebsten solche Gegenstände, solche Scenen im Bilde, die auch im Leben, in der Lage und auf der individuellen, sowie geschichtlichen Entwickelungsstufe, auf der wir uns gerade befinden, uns am meisten anziehen, am meisten unserm Ideal entsprechen. Wer daher z. B. über die Zeit der Liebe hinaus ist, wer im Leben die Liebesaffairen, Liebesabenteuer und Liebesintriguen hinter sich, sie abgethan hat, den interessiren dergleichen auch im Bilde oder in der Dichtung bei weitem nicht mehr so, wie sie ihn in der Jugend interessirten. Goethe's Werther wirkt ganz anders auf die Jugend, als auf das Alter.

Wer im Leben einen bestimmten Affect, eine bestimmte Leidenschaft noch gar nicht in sich erfahren hat, den interessiren die Bilder derselben in der Kunstdarstellung nicht nur nicht, sondern er versteht sie auch gar nicht. Kinder verstehen Dramen und Romane noch nicht, an denen Erwachsene sich delectiren. Ebenso versteht in der Geschichte jedes Zeitalter nur diejenigen Kunstwerke, die ihm seine eigenen An-

schauungen, Neigungen und Bestrebungen abspiegeln. Für die Kunstwerke einer spätern, reifern Zeit hatte ein früheres, unreiferes Zeitalter noch kein Verständniß, sowie eine spätere Zeit an denen einer frühern keinen Geschmack mehr findet.

Mit mehr Recht noch, als Goethe sagte: „Was im Leben uns verdrießt, man im Bilde gern genießt", läßt sich daher sagen: Was im Leben gefällt, gefällt besonders auch im Bilde, in der künstlerischen oder poetischen Darstellung. Hierauf, glaube ich, lassen sich die Geschmacksverschiedenheiten bei verschiedenen Völkern, in verschiedenen Zeitaltern, sowie bei verschiedenen Ständen, verschiedenen Geschlechtern, Temperamenten und Lebensaltern zurückführen.

Immer wird man finden, daß der Mensch gern im Bilde aufsucht, was ihm im Leben, wenn es ihm begegnet, besondere Befriedigung gewährt, weil es seiner besondern Fähigkeit, seiner herrschenden Neigung, seinem wesentlichen Streben entspricht. Dieses dem eigenen Dichten und Trachten Entsprechende wird dem Menschen im wirklichen Leben selten so rein geboten, wie in der Kunst, und daher sucht er es in der künstlerischen Darstellung, im Bilde, in Romanen und Schauspielen auf, wo er es rein und frei von den Mängeln des Lebens dargestellt findet.

Warum liebt z. B. das weibliche Geschlecht in Gemälden, Romanen und Schauspielen besonders rührende, sentimentale Scenen? Weil es eine besondere Fähigkeit und Neigung zur Rührung, zum Mitgefühl hat, weil es sich so leicht und gern in Thränen ergießt. Diese Lust des Gerührtwerdens nun, diese Thränenwonne, die im Leben nicht immer geboten oder selten rein geboten wird, sucht es nun im Bilde, genießt also gern im Bilde, was ihm auch im Leben besondern Genuß gewährt. Der Mann hingegen, der im Leben die Kraft, den Heroismus, die Ehre, den Mannesmuth und die Manneswürde liebt, wird auch im Bilde vorzugsweise durch starke, männliche, thatkräftige Charaktere und heroische

Handlungen angezogen. Jeder liebt eben nicht blos im Leben, sondern auch im Bilde sich selbst, sein eigenes Wesen, seine eigenen Bestrebungen, sein eigenes Ideal.

Liebesgeschichten in Romanen und Schauspielen werden am begierigsten von der Jugend verschlungen, dem Alter sind sie insipid.

Kriegerische Völker lieben im Bilde vorzugsweise Kriegsscenen. Dem Friedfertigen sind sie zuwider. Wessen Sinn im Familienleben aufgeht, der sieht und liest gern Familiengeschichten.

Der Naturfreund, der Pflanzen- und Thierfreund sieht gern Landschaften, Pflanzen und Thiere im Bilde.

Aus den Bildern und Gedichten daher, an denen ein Individuum, ein Volk, eine Zeit besondern Gefallen findet, läßt sich rückwärts auf seinen besondern Lebenstrieb, sein besonderes Lebensideal schließen.

Aendert sich der Lebenstrieb, das Ideal, so muß sich eo ipso auch der Geschmack und die Kunstproduction ändern. Aus den Aenderungen der letztern in der geschichtlichen Entwickelung läßt sich daher rückwärts die Aenderung jener erkennen.

Das Populäre in Werken der Kunst und Poesie.

Das Volk sieht gern in Gemälden und auf den Brettern, welche die Welt bedeuten, es liest gern in Epopöen und Romanen, was es versteht. Nun versteht es aber nur, was innerhalb seiner Lebenssphäre liegt, was es aus eigener Erfahrung kennt, was seiner eigenen Denk- und Sinnesweise verwandt ist. Daher wird nie ein Werk der Kunst oder Poesie volksthümlich (populär) sein, das diese Bedingungen nicht erfüllt.

Damit ist keineswegs gesagt, daß der Stoff der auf Popularität Anspruch machenden Production dem gemeinen, niedrigen, alltäglichen Leben entnommen sein müsse, daß

nur Spießbürger und keine Helden darin die Hauptrolle spielen dürfen. Vielmehr liebt das Volk die Helden gar sehr und verehrt sie, vergöttert sie. Aber der Held, der des Volkes Wohlgefallen erregen, den es im Bilde oder auf der Bühne, oder in Romanen gern sehen soll, muß ein volksthümlicher Held sein, d. h. das Volk muß die Eigenschaften und Handlungen, in denen seine Heldengröße besteht, verstehen und lieben, muß ein besonderes Bedürfniß nach solchen Eigenschaften und Handlungen fühlen. Der Held darf daher zwar wie ein Gott hoch über dem Volke stehen, muß aber zugleich ein ächt menschlicher Held sein, muß menschliche Theilnahme für des Volkes Schicksale, für seine Freuden und Leiden, muß Herz für des Volkes Wohl, Sympathie für des Volkes Interessen haben. Er darf daher durch seine Eigenschaften und Handlungen nicht blos Bewunderung erregen, sondern muß zugleich auch Liebe einflößen.

Ein scheinbarer Widerspruch zwischen Goethe und Lessing.

Goethe war kein Freund des Suchens nach der Idee einer Dichtung. „Die Deutschen“, sagt er bei Eckermann (III), „sind wunderliche Leute! Sie machen sich durch ihre tiefen Gedanken und Ideen, die sie überall suchen und überall hineinlegen, das Leben schwerer, als billig. — Ei! so habt doch einmal die Courage, Euch den Eindrücken hinzugeben, Euch ergötzen zu lassen, Euch rühren zu lassen, Euch erheben zu lassen, ja Euch belehren und zu etwas Großem entflammen und ermuthigen zu lassen! Aber denkt nur nicht immer, es wäre Alles eitel, wenn es nicht irgend abstracter Gedanke und Idee wäre!“

Goethe stellt es in demselben Gespräche mit Eckermann in Abrede, daß er im „Faust“ eine bestimmte Idee zu verkörpern gesucht. Vom Himmel durch die Welt zur Hölle, — das wäre zur Noth etwas; aber das sei keine

Idee, sondern Gang der Handlung. Und ferner, daß der Teufel die Wette verliert, und daß ein aus schweren Verirrungen immerfort zum Bessern aufstrebender Mensch zu erlösen sei, — das sei zwar ein wirksamer, Manches erklärender guter Gedanke, aber es sei keine Idee, die dem Ganzen und jeder einzelnen Scene im Besondern zu Grunde liege.

Goethe sagt dann weiter über sein Produciren, nach Verkörperung von etwas Abstractem zu streben sei nicht seine Art gewesen. „Ich empfing in meinem Innern Eindrücke, und zwar Eindrücke sinnlicher, lebensvoller, lieblicher, bunter, hundertfältiger Art, wie eine rege Einbildungskraft sie mir darbot; und ich hatte als Poet weiter nichts zu thun, als solche Eindrücke und Anschauungen in mir künstlerisch zu runden und auszubilden und durch eine lebendige Darstellung so zum Vorschein zu bringen, daß Andere dieselben Eindrücke erhielten, wenn sie mein Dargestelltes hörten oder lasen." In kleinen Gedichten, wo eine entschiedene Einheit herrschen konnte und welche zu übersehen waren, wie z. B. die Metamorphose der Thiere, die der Pflanze, das Gedicht Vermächtniß und viele andere, stellt er nicht in Abrede, Ideen dargestellt zu haben.

Für das einzige Product von größerem Umfang, wobei er sich bewußt ist, nach Darstellung einer durchgreifenden Idee gearbeitet zu haben, erklärt Goethe die Wahlverwandtschaften, ohne damit sagen zu wollen, daß der Roman, wie er dadurch für den Verstand faßlicher geworden, auch besser geworden wäre. „Vielmehr", schließt er, „bin ich der Meinung: je incommensurabler und für den Verstand unfaßlicher eine poetische Production, desto besser."

Mit dieser Goethe'schen Forderung der Incommensurabilität contrastirt sehr die Lessing'sche Forderung der Absicht.

Lessing sagt nämlich in seiner Dramaturgie (34. Stück): „Mit Absicht handeln, ist das, was den Menschen über geringere Geschöpfe erhebt; mit Absicht dichten, mit Absicht

nachahmen, ist das, was das Genie von den kleinen Künstlern unterscheidet, die nur dichten, um zu dichten, die nur nachahmen, um nachzuahmen, die sich mit dem geringen Vergnügen befriedigen, das mit dem Gebrauche ihrer Mittel verbunden ist, die diese Mittel zu ihrer ganzen Absicht machen und verlangen, daß auch wir uns mit dem eben so geringen Vergnügen befriedigen sollen, welches aus dem Anschauen ihres kunstreichen, aber absichtlosen Gebrauchs ihrer Mittel entspringt. Es ist wahr, mit dergleichen leidigen Nachahmungen fängt das Genie an zu lernen; es sind seine Vorübungen; auch braucht es sie in größern Werken zu Füllungen, zu Ruhepunkten unserer wärmern Theilnehmung, allein mit der Anlage und Ausbildung seiner Hauptcharaktere verbindet es weitere und größere Absichten; die Absicht, uns zu unterrichten, was wir zu thun oder zu lassen haben; die Absicht, uns mit den eigentlichen Merkmalen des Guten und Bösen, des Anständigen und Lächerlichen bekannt zu machen; die Absicht, uns jenes in allen seinen Verbindungen und Folgen als schön und als glücklich selbst im Unglücke, dieses hingegen als häßlich und unglücklich selbst im Glücke zu zeigen; die Absicht bei Vorwürfen, wo keine unmittelbare Nacheiferung, keine unmittelbare Abschreckung für uns Statt hat, wenigstens unsere Begehrungs- und Verabscheuungskräfte mit solchen Gegenständen zu beschäftigen, die es zu sein verdienen und diese Gegenstände jederzeit in ihr wahres Licht zu stellen, damit uns kein falscher Trug verführt, was wir begehren sollten, zu verabscheuen, und was wir verabscheuen sollten, zu begehren."

Diese Lessing'sche Forderung der „Absicht" scheint mit der Goethe'schen der „Incommensurabilität" unvereinbar, und es scheint somit, daß wir uns entweder für Lessing gegen Goethe, oder für Goethe gegen Lessing erklären müssen. Doch, genauer besehen, fordert Goethe vom Dichter nicht völlige Plan- und Absichtslosigkeit, und Lessing fordert nicht Verkörperung abstracter Ideen.

Die Forderungen beider können also nicht unvereinbar

sein. Der Dichter soll nach Lessing unterrichten, soll Wahrheit lehren, nach Goethe soll er nicht abstracte Ideen verkörpern, sondern gehaltvolle Eindrücke des wirklichen Lebens poetisch verarbeiten. Kann denn aber der Unterricht, den Lessing fordert, nicht eben durch diese poetische Verarbeitung, die Goethe fordert, gegeben werden, oder kann die poetische Verarbeitung, die Goethe fordert, nicht den Unterricht gewähren, den Lessing fordert?

Der Widerspruch zwischen Beiden ist nur ein scheinbarer. Eine Dichtung kann im Lessing'schen Sinne sehr lehrreich sein, ohne doch gegen die Goethe'sche „Incommensurabilität" zu verstoßen.

Poesie des Lebens.

Von „Poesie des Lebens", d. h. von einer dem Leben selbst innewohnenden Poesie könnte gar nicht die Rede sein, wenn das Leben an sich ein nacktes, scheußliches Todtengerippe wäre, das nur durch trügerische Ueberkleidung, durch Gewänder, „die mit erborgtem Schein das Wesen überkleiden", wie es in Schiller's Gedicht „Poesie des Lebens" heißt, einen poetischen Reiz erlangte. Man überkleide ein Todtengerippe, man übertünche ein Grab voll Moder noch so schön, — die Wirkung bleibt immer die eines Gerippes und eines Grabes. Das Leben könnte folglich nimmer eine poetische Wirkung üben, wenn die Poesie desselben nur so eine äußere Tünche wäre, nach deren Wegnahme

die Welt scheint, was sie ist, ein Grab.

Die Antwort, die Schiller in dem erwähnten Gedicht auf die dem Freunde in den Mund gelegten Worte:

Wer möchte sich an Schattenbildern weiden,
Die mit erborgtem Schein das Wesen überkleiden,
Mit trügrischem Besitz die Hoffnung hintergehn? —
Entblößt muß ich die Wahrheit sehn!

— die Antwort, die Schiller hierauf giebt, scheint mir nicht die richtige. Sie mußte vielmehr den Gedanken aussprechen: Leben und Poesie verhalten sich nicht wie Wesen und erborgter Schein, wie Wahrheit und Täuschung; denn die ächte Poesie bringt das Wesen, die Wahrheit des Lebens zur Anschauung, und diese Wahrheit ist an sich poetisch. Jene Poesie, die nur „Schattenbilder" giebt, die „mit erborgtem Schein das Wesen überkleiden, mit trügrischem Besitz die Hoffnung hintergehen", ist so wenig ächte Poesie, wie jenes Leben, das ohne diese Schattenbilder ein Grab voll Graus und Moder ist, sodaß beim Anblick desselben „dich in der Freude Schwung die Versteinerung ergreift", das wahre Leben ist.

Die Geschichte als Stoff der Poesie.

Die Geschichte bietet bekanntlich der Poesie reichen Stoff, die Poesie kann aber den geschichtlichen Stoff nicht unverändert lassen, wie sie ihn findet, sondern muß ihn, um ihm poetische Form und poetischen Werth zu verleihen, verändern, muß frei mit ihm schalten.

Hier entsteht nun die Frage, ob dies so weit gehen darf, daß die Poesie das Recht hat, die Geschichte zu fälschen. Ich bin der Meinung, daß Fälschung ebenso unberechtigt wäre, als es anderntheils unberechtigt wäre, der Poesie geschichtliche Stoffe zu verbieten, weil sie dieselben nicht lassen kann, wie sie sie findet.

Der Poesie geschichtliche Stoffe überhaupt verbieten, weil sie die Geschichte nicht lassen kann, wie sie sie findet, wäre ganz unverständig. Man müßte dann consequenterweise der Kunst überhaupt verbieten, einen Stoff aus dem wirklichen Leben zu nehmen, weil ja jede Kunst das Wirkliche nicht lassen kann, wie sie es findet, sondern es künstlerisch verarbeiten und zu diesem Behuf so ändern muß, daß es kunstgerecht wird. Denn das Kunstwerk soll ja kein bloßer Ab-

klatsch des Wirklichen sein. Kunst ist ja keine geistlose Nachbildung der Natur, kein buchstäblicher Abdruck des vorgefundenen Realen, sondern etwas Höheres, Edleres. Warum soll also die Poesie nicht dasselbe Recht in Bezug auf die Geschichte haben, wie die bildende Kunst in Bezug auf die Natur?

Aber demungeachtet stimme ich doch mit Denen überein, welche verlangen, daß die Poesie lieber von der Geschichte ganz abstehe, als sie fälsche. Nur verstehe ich unter Fälschung hier etwas ganz anderes, als jene Pedanten, welche ohne Weiteres jede Abweichung von der geschichtlichen Facticität für Fälschung der Geschichte ansehen und daher dem Dichter verbieten, den geschichtlichen Helden etwas reden oder thun zu lassen, was er factisch nicht geredet oder gethan hat. So wenig als der Landschaftsmaler die Natur fälschen darf, so wenig allerdings darf der Dichter die Geschichte fälschen; aber so wenig, als der Landschaftsmaler die Natur fälscht, wenn er uns eine Landschaft vorführt, die so nicht in der Natur vorkommt, so wenig fälscht der Dichter die Geschichte, wenn er einen historischen Helden so reden und handeln läßt, wie er factisch nicht geredet und gehandelt hat. Einer Fälschung der Natur würde sich der Landschaftsmaler erst dann schuldig machen, wenn er ganz naturwidrige, dem Wesen und Geiste der Natur widersprechende Züge in sein Bild brächte, und ebenso würde sich der Dichter einer Fälschung der Geschichte erst dann schuldig machen, wenn er Reden und Handlungen fingirte, die dem Geiste und Charakter seines historischen Helden geradezu widersprechen, ihm unmöglich sind.

Vom Dichter ist nicht buchstäbliche Genauigkeit im Einzelnen, im Detail des Geschehenen zu verlangen, wohl aber Wahrheit in Bezug auf den wesentlichen Geist und Charakter des Geschichtshelden und seiner Zeit. Ist hierin seine Schilderung wahr, so gestatten wir ihm gern freie Erfindung im Einzelnen, Untergeordneten, Unwesentlichen, ohne ihn darum der Fälschung der Geschichte anzuklagen. Denn die Ge-

schichte besteht ja nicht in unwesentlichen Aeußerlichkeiten, die so oder auch anders hätten sein können, sondern im innern Geist und Wesen eines Helden und seiner Zeit. Innerhalb der Gränzen dieses Geistes und Wesens muß es dem Dichter ebenso freistehen, von der geschichtlichen Facticität abzuweichen, wie dem Landschaftsmaler, wofern er nur dem Geiste der Natur treu bleibt, frei steht, eine gegebene Landschaft zu modificiren.

Nur das einem geschichtlichen Charakter und einer geschichtlichen Zeit Unmögliche hat der Dichter nicht in einen geschichtlichen Stoff, wenn er einen solchen wählt, hineinzudichten; aber Unwirkliches (Unfactisches) darf er sehr wohl erfinden, wenn es dazu dient, das wahre Wesen des Wirklichen zur Anschauung zu bringen.

Gegen die Lobredner des „Modernen".

Es giebt in der Gegenwart unter den ästhetischen Kritikern eine Partei, welche das Moderne zum Maßstab des Werthes poetischer Productionen macht. Dichtungen, welche nicht moderne Stoffe behandeln, nicht moderne Tendenzen haben, werden von ihnen verworfen. Hiergegen läßt sich Folgendes sagen:

Streng genommen ist modern gleichbedeutend mit veraltend; denn modern ist zu jeder Zeit Das, was der jedesmaligen Mode, dem jedesmaligen Zeitgeschmack entspricht; nichts aber veraltet schneller, als die Mode, der Zeitgeschmack. Die antiken Lust- und Trauerspiele waren zu ihrer Zeit auch modern, heute sind sie nach derjenigen Seite hin, die zu ihrer Zeit modern war, veraltet. Wenn sie nicht absolut veraltet sind, so haben sie es dem über das „Moderne" hinausgehenden Ewigen in ihnen zu verdanken.

Das Moderne und nur das Moderne verlangen, heißt

daher so viel, als das Veraltende, Vergängliche verlangen, während die ächte Kunst und Poesie doch darauf bedacht sein soll, ewig frische, unvergängliche Werke zu schaffen, also Werke, die nicht blos der „Jetztzeit“ genießbar sind, sondern auch der Nachwelt.

Es ist, wie wenn man statt des Stils die Manier empfehlen wollte. Der Stil ist objectiv, ruht, wie Goethe sagt, „auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntniß, auf dem Wesen der Dinge“, die Manier ist subjectiv, spiegelt die Eigenheit des Künstlers oder seiner Zeit, nicht das objective Wesen der Dinge ab. Die stilvollen Werke dauern, sind gültig für alle Zeiten, die manierirten haben ihre bestimmte Zeit und sind alsdann veraltet. „Die Manier“, sagt Schopenhauer, „ist das alte, abgelegte Kleid der zuletzt dagewesenen und erkannten Erscheinung des Geistes.“ („Welt als Wille und Vorstellung“, 3. Aufl., I, §. 49, S. 279.) Von dem „Modernen“ läßt sich nichts Besseres sagen. Betonung des Modernen ist nicht besser, als Betonung der Manier.

Noch möchte ich den Lobrednern des „Modernen“ gegenüber folgende Stelle Goethe's in Erinnerung bringen, aus der hervorgeht, daß er an Theaterstücke doch einen andern Maßstab anlegte, als das „Moderne“ oder die Mode.

„Ist die Vielseitigkeit des Schauspielers wünschenswerth, so ist es die Vielseitigkeit des Publikums ebenso sehr. Das Theater wird, sowie die übrige Welt, durch herrschende Moden geplagt, die es von Zeit zu Zeit überströmen und dann wieder seicht lassen. Die Mode bewirkt eine augenblickliche Gewöhnung an irgend eine Art und Weise, der wir lebhaft nachhängen, um sie alsdann auf ewig zu verbannen. Mehr als irgend ein Theater ist das deutsche diesem Unglücke ausgesetzt .... Wer darauf denken dürfte, diesem Unwesen nach und nach zu steuern, eine gewisse Anzahl vorhandener Stücke auf dem Theater zu fixiren und dadurch endlich einmal ein Repertorium aufzustellen, das man der Nachwelt überliefern könnte, müßte vor allen Dingen darauf

ausgehen, die Denkweise des Publikums, das er vor sich hat, zur Vielseitigkeit zu bilden. Diese besteht hauptsächlich darin, daß der Zuschauer einsehen lerne, nicht eben jedes Stück sei wie ein Rock anzusehen, der dem Zuschauer völlig nach seinen gegenwärtigen Bedürfnissen auf den Leib gepaßt werden müsse. Man sollte nicht gerade immer sich und sein nächstes Geistes-, Herzens- und Sinnesbedürfniß auf dem Theater zu befriedigen gedenken, man könnte sich vielmehr öfters wie einen Reisenden betrachten, der in fremden Orten und Gegenden, die er zu seiner Belehrung und Ergötzung besucht, nicht alle Bequemlichkeit findet, die er zu Hause seiner Individualität anzupassen Gelegenheit hatte.“ (Vgl. über „Weimarisches Theater“ in Goethe's sämmtlichen Werken, Ausgabe in 40 Bänden, Bd. 35, S. 346.)

Ueber Motivation im Drama. Gegensatz des Dramas gegen die Wirklichkeit hierin.

Das Drama hat es mit Handlungen zu thun, Handlungen aber sind unverständlich, wenn man ihre Motive nicht kennt. Denn die Motive sind für die Handlungen dasselbe, was für die Begebenheiten in der Natur die sie hervorbringenden Ursachen sind. Wie Naturbegebenheiten, Stürme, Gewitter, Erdbeben u. s. w. dem unverstanden bleiben, der ihre Ursachen nicht kennt, so Handlungen, seien es tragische oder komische, dem, der ihre Motive nicht kennt.

Hieraus folgt, daß uns der dramatische Dichter über die Motive der handelnden Personen, die er uns vorführt, namentlich aber über die Motive der Hauptperson des Stückes, nicht im Unklaren lassen soll.

Deshalb eben steht Shakespeare als dramatischer Dichter so groß da. Er läßt uns, wie Keiner, in das Innere der handelnden Personen blicken, enthüllt uns, wie Keiner, ihre

geheimsten Motive. Dieses lobte Goethe an ihm ganz besonders; denn Goethe preist es in dem Aufsatze: „Shakespeare und kein Ende" (vgl. Goethe's „Sämmtliche Werke" in 40 Bänden, Bd. 35, S. 369), daß bei Shakespeare alle Mitspielenden sich verabredet zu haben scheinen, uns über Nichts, was im Innern vorgeht, im Dunkel, im Zweifel zu lassen. „Dazu conspiriren Helden und Kriegsknechte, Herren und Sklaven, Könige und Boten, ja die untergeordneten Figuren wirken hier oft thätiger, als die Hauptgestalten. Alles, was bei einer großen Weltbegebenheit heimlich durch die Lüfte säuselt, was bei Momenten ungeheurer Ereignisse sich in dem Herzen der Menschen verbirgt, wird ausgesprochen; was ein Gemüth ängstlich verschließt und versteckt, wird hier frei und flüssig an den Tag gefördert; wir erfahren die Wahrheit des Lebens, und wissen nicht wie. Shakespeare gesellt sich zum Weltgeist, er durchdringt die Welt, wie jener, beiden ist nichts verborgen; aber wenn des Weltgeistes Geschäft ist, Geheimnisse vor, ja oft nach der That zu bewahren, so ist es der Sinn des Dichters, das Geheimniß zu verschwätzen, und uns vor, oder doch gewiß in der That zu Vertrauten zu machen. Der lasterhafte Mächtige, der wohldenkende Beschränkte, der leidenschaftlich Hingerissene, der ruhig Betrachtende, Alle tragen ihr Herz in der Hand, oft gegen alle Wahrscheinlichkeit; Jedermann ist redsam und redselig. Genug, das Geheimniß muß heraus und sollten es die Steine verkünden."

Hätte der Dichter sich nach der Wirklichkeit zu richten, so wäre, was hier Goethe an Shakespeare lobt, vielmehr als ein offenbarer Fehler zu tadeln. Denn in der Wirklichkeit plaudert kein Handelnder vor oder während der That seine Motive aus; ja die meisten Menschen bringen nicht einmal sich selbst die Motive, die sie bewegen, zum Bewußtsein. Aber die Poesie hat nicht die nackte Wirklichkeit zu copiren, sondern hat uns in den Geist und Sinn, in das innerste Getriebe derselben einzuführen. Daher darf der Dichter nicht blos, wie Shakespeare nach Goethe's Ausdruck thut, die

Handelnden „oft gegen alle Wahrscheinlichkeit ihr Herz in der Hand tragen“ lassen, sondern er ist auch, um uns die Handlungen intim verständlich zu machen, dazu verpflichtet. Was in der Wirklichkeit im Innern der Handelnden verborgen bleibt, muß im Drama „frei und flüssig an den Tag gefördert werden“.

Unbrauchbarkeit des moralisch absolut Verwerflichen für das Drama.

Das Drama führt uns oft egoistische und schuldbeladene Charaktere und Handlungen vor, aber nicht jeden Egoismus und nicht jede Schuld kann es brauchen. Egoist ist zwar Jeder, der nur auf Befriedigung der Selbstsucht ausgeht und dabei Pflichten gegen Andere vernachlässigt. Aber doch, welch ein Abstand zwischen dem gemeinen Egoisten, der nur auf Lust und Befriedigung des Leibes ausgeht und dem edlern Egoisten, den eine geistige Passion, eine ästhetische oder scientifische Lieblingsneigung zum Egoisten macht. Dieser kann so gut, wie jener, seine Pflichten gegen Andere verletzen; der passionirte Gemälde-, Bücher- oder Münzensammler kann so gut ein Verbrechen begehen, als der Dieb, dem es blos um Geld zu thun ist. Aber Jenen werden wir nicht so verabscheuen, wie Diesen.

Obgleich wir also den Egoismus im Allgemeinen verdammen, machen wir doch einen Unterschied zwischen höherem und niederem, edlerem und gemeinerem Egoismus. Der höhere, noblere Egoist wird von uns nicht so verachtet und verabscheut, wie der gemeine, niedrige, weil der Trieb der menschlichen Natur, den er auf egoistische Weise zu befriedigen sucht, ein höherer, edlerer ist, als der, den der gemeine Egoist befriedigt.

Der höhere, edlere Egoist ist daher ein Gegenstand der Poesie, eignet sich zum Helden eines Romans oder Dramas,

während der gemeine Egoist, z. B. der Räuber, der gedungene Meuchelmörder, zwar auch in poetischen Producten vorkommen kann, aber nicht als Hauptperson, sondern nur als Werkzeug, als Helfershelfer. Wer z. B. aus gemeiner Habsucht oder aus gemeiner Wollust Verbrechen begeht, eignet sich nicht zum Helden eines Romans oder Dramas. Aber der, den Ehrgeiz, den Eifersucht zum Morde treiben, kann sehr wohl Gegenstand der Poesie werden.

Der höhere Egoist kann sogar eine größere Schuld auf sich laden, als der gemeine, und kann doch als Tragödienheld unser Mitleid erregen, weil es doch immer eine edlere Seite der menschlichen Natur ist, durch deren egoistische Befriedigung er Schuld auf sich ladet und zu Grunde geht.

Man ersieht hieraus, wie die dramaturgische Beurtheilung mit der ethischen zusammenhängt. Ein moralisch absolut verwerflicher Charakter kann kein dramatischer Held sein.

Schicksalstragödien. Worin das Anstößige derselben besteht.

Im Drama wollen wir M e n s c h e n auf eigenthümlich m e n s c h l i c h e Weise handeln sehen. Nun ist aber das Eigenthümliche des menschlichen Handelns, wodurch es sich von bloßen Naturprocessen unterscheidet, daß es durch M o t i v e veranlaßt wird, nicht durch mechanische oder chemische Ursachen, oder durch Reize, wie die Bewegungen in dem unorganischen und vegetativen Gebiete. Und zwar wird das menschliche H a n d e l n als specifisch m e n s c h l i c h e s nicht gleich dem thierischen durch blos s i n n l i c h e, sondern durch g e i s t i g e, vernünftige und sittliche Motive bestimmt.

Stellt uns daher das Drama den Helden, wie die sogenannten Schicksalstragödien thun, als durch ein unabwendbares Schicksal, ein Fatum, einen magisch wirkenden Fluch, ein

dämonisches Verhängniß zu verderblichen Handlungen prädestinirt und getrieben dar, so stellt es uns nicht mehr specifisch menschliches Wollen und Handeln dar, sondern außer- und übermenschliches, dessen blindes Werkzeug das menschliche Individuum ist.

Daher das Anstößige der Schicksalsdramen. Wir wollen Menschen als Menschen handeln sehen und bekommen Drahtpuppen in der Hand übermenschlich wirkender Gewalten zu sehen.

Ebenso anstößig, wie Schicksalstragödien, sind jene Tragödien, in denen der Held rein passiv von einer Naturgewalt, einem krankhaften Triebe, einer Manie getrieben wird; denn auch in diesen kommt nicht das eigenthümlich menschliche Wollen und Handeln, die menschliche Selbstbestimmung zur Erscheinung, sondern die Action blinder Naturgewalten, die sich des Menschen bemächtigt haben.

Kurz, soll in der Tragödie der Held das Prädicat tragisch verdienen, so muß er menschlich zurechnungsfähig sein. Das tragische Schicksal des Helden muß Folge einer Schuld, und die Schuld Folge nicht der Prädestination und Einwirkung übernatürlicher Mächte, noch auch blind treibender Naturgewalten sein, sondern Folge der fehlerhaften Richtung seines Willens und der auf diesen wirkenden Motive.

Das Anstößige der Schicksalstragödien liegt nicht sowohl darin, daß in ihnen der Held unfrei fällt; denn unfrei fällt auch der durch menschliche Motive in Schuld Gerathende, da Motive die Handlungen ebenso streng necessitiren, wie physische Ursachen die Naturbegebenheiten. Sondern das Anstößige besteht darin, daß Das, wodurch in den Schicksalstragödien der Held seine Freiheit verliert, außer ihm liegt, in einem übermenschlichen Willen, während es in den Tragödien, wo der Held durch eigene Schuld fällt, in ihm liegt, in seiner Willensrichtung, seiner Leidenschaft.

Unfrei ist in beiden der Held, aber dort auf übernatürliche Weise, hier auf natürliche.

Das Vergnügen am Tragischen.

Das Vergnügen am Tragischen ist nicht einfacher, einartiger Natur, sondern zusammengesetzter; denn es entspringt nicht aus einer Quelle, sondern aus verschiedenen.

Ich unterscheide die psychologische von der ethischen Seite dieses Vergnügens.

Lessing sagt bei Besprechung des „Richard" (Dramaturgie, 79. Stück) von dem tragischen Mitleid im Gegensatz zu der herben Empfindung, die sich in das Mitleid für unschuldig Gemordete mischt, er verweile gern bei jenem und danke dem Dichter für eine so „süße Qual". Die „süße Qual" des tragischen Mitleids ist die psychologische Seite des Vergnügens am Tragischen.

Wäre das Tragische gleichbedeutend mit dem Entsetzlichen, Gräßlichen, Schaudererregenden, dann freilich könnte der Anblick desselben kein Vergnügen gewähren, weil das Gräßliche wohl Jammer, aber nicht Mitleid erregt.

Aber das Tragische ist, wie Lessing in Uebereinstimmung mit Aristoteles zeigt, nicht das Jammer-, sondern das Mitleiderregende, und zwar Mitleid nicht mit einem wegen Schlechtigkeit, sondern wegen eines Fehlers ins Unglück Gerathenen, also mit einem des Mitleids Würdigen.

Dieses Mitleid ist eine angenehme Empfindung, eine süße Qual, obgleich der Gegenstand, durch den es erregt wird, das fremde Leiden und Unglück, schmerzlich ist. Denn wir bekommen in diesem Mitgefühl mit einem eines bessern Schicksals Würdigen, mit einem Edlen, Achtbaren, den nur menschliche Fehlbarkeit zu Falle gebracht, unser besseres, edleres Selbst zu fühlen.

Die ethische Seite des Vergnügens am Tragischen besteht in der Befriedigung, welche der Gerechtigkeitstrieb durch die Sühne der Schuld erfährt.

Ist gleich der tragische Held kein gemeiner Verbrecher, so ist er doch ein gegen die sittliche Weltordnung Fehlender,

Frevelnder, sich Ueberhebender, kommt also nicht schuldlos zu Falle. Die in der Strafe der Schuld sich offenbarende Nemesis ist es, welche die ethische Befriedigung am Tragischen gewährt.

Treffend sagt Lotze: „Nicht eigentlich und nicht vorzugsweise an dem sittlich Bösen übt die Tragödie ihre erhabene Vergeltung; was nichts weiter als bös ist, geht auch in ihr, wie alles Gemeine, klanglos zum Orkus; unsere Furcht und unser Mitleid gilt in ihr der Unfähigkeit des Menschen zur Selbstgerechtigkeit, zur Auffindung eines fehllosen Wegs im Conflict der Pflichten, zur Verwirklichung einer Idee ohne Verletzung anderer, die sich an ihm rächen. Vor diesen Verwickelungen ist nur ein Schutz: die völlige Unbedeutendheit; wer thätig in die Welt tritt, verfällt ihnen und es ist, wie Hegel spricht, das Vorrecht großer Seelen, so schuldig zu werden. Seine Versöhnung aber hat das Tragische in dem Bewußtsein von der Wiederherstellung der vernünftigen Weltordnung, von der Würde des persönlichen Geistes, der doch der einzige Verwirklicher der Ideen ist, und von der Unvergänglichkeit dessen, was nach der Aufopferung seiner einseitigen Endlichkeit als seine geläuterte Gestalt aufbewahrt wird." („Geschichte der Aesthetik in Deutschland", S. 668.) In diesen Worten ist die psychologische und ethische Seite des Vergnügens am Tragischen zusammengefaßt.

Da das Tragische zu der Gattung des Erhabenen gehört, so geht auch das Vergnügen, welches überhaupt das Erhabene gewährt, mit in das Vergnügen am Tragischen ein, bildet einen Bestandtheil desselben.

Vergängliches und Bleibendes an den Werken der Genies.

Da jedes Genie in einem bestimmten geschichtlichen Boden wurzelt, so tragen die Werke eines jeden, auch des größten

Genies, immer Etwas von dem Charakter dieses Bodens in sich und wären andere geworden, wenn das Genie zu einer andern, sei es zu einer frühern oder zu einer spätern Zeit, gelebt hätte. Man frage sich, ob Shakespeare noch so gedichtet hätte, wie er gedichtet hat, wenn er im Alterthum oder Mittelalter gelebt hätte, oder ob, wenn er heute wiederkäme, er noch so dichten würde, wie er zu seiner Zeit gedichtet hat.

Andererseits aber wird man auch nicht leugnen können, daß ein Shakespeare zu allen Zeiten sich gleich geblieben wäre, daß seine Werke immer durch diesen specifischen Geist und diese Tiefe sich ausgezeichnet hätten, die die Eigenthümlichkeit Shakespeare's ausmachen.

Was folgt hieraus? Man hat an den Werken der Genies das Zeitliche, Vergängliche von dem Ewigen, Bleibenden zu sondern. Diejenige, sei es stoffliche oder formelle Eigenheit ihrer Werke, von der man nachweisen kann, daß sie zu einer andern Zeit sich anders gestaltet hätte, gehört dem aus dem geschichtlichen Boden Stammenden, also dem Vergänglichen an; diejenige Seite hingegen, von der man sich sagen muß, daß sie zu allen Zeiten und unter allen Umständen dieselbe geblieben wäre, gehört dem Ewigen, Unvergänglichen an.

Da nun *mustergültig* nur das Ewige, Unvergängliche sein kann, so lassen sich die Werke der Genies auch nur von ihrer unvergänglichen Seite als Muster aufstellen. In ihren *geschichtlichen* Eigenheiten können die genialen Werke einer überwundenen Zeit so wenig mustergültig für die Gegenwart mehr sein, als überhaupt die Vergangenheit für die Gegenwart durch Das, was an ihr *vergänglich* war und deshalb *vergangen* ist, Muster sein kann.

Kennzeichen des Geistreichen und Geistlosen.

Das ästhetische Urtheil unterscheidet sehr bald ein geistreiches von einem geistlosen, ein geistvolles von einem geistleeren

Werke der Kunst oder Poesie. Worin aber das Wesen dieses Gegensatzes besteht, bringen sich nur Wenige zum Bewußtsein.

Bei näherem Nachdenken darüber hat sich mir Folgendes ergeben: Geist (im subjectiven Sinne) können wir demjenigen Bildner oder Dichter nicht zuschreiben, der den objectiven Geist der Dinge, die er darstellt, nicht ergreift, der nicht in das Innere, das eigenthümliche Wesen, die specifische Essenz derselben eindringt, sondern an der Außenseite, an der Hülse, an der Schaale kleben bleibt.

Warum sind jene Realisten, die uns die nackte Wirklichkeit mit allen ihren Zufälligkeiten haarklein copiren und an diese Ausmalung des Aeußerlichen so viel Kunst verschwenden, trotz aller technischen Virtuosität, so geistlos, ja das Geistloseste, was es auf Gottes Erdboden geben kann? Warum anders, als weil sie durch die Außenseite der Dinge nicht in den innern, objectiven Geist, nicht in die Seele derselben eindringen und diese nicht durch das Aeußere zur Anschauung bringen.

Warum hingegen sind die Werke der ächten Genies so geistvoll? Weil sie uns durch den Körper in die Seele, durch den Leib in den Geist der Dinge einführen, weil sie Idealisten sind, — Idealisten nämlich in dem Sinne, daß sie die Ideen der Dinge ergreifen und diese durch die von ihnen dargestellte Realität zur Anschauung bringen.

Dem geistlosen Künstler und Dichter ist das Reale die Hauptsache, dem geistvollen dagegen ist es nur Mittel zum Zweck. Jener ist daher nicht wählerisch in der Darstellung des Wirklichen, dieser hingegen wählt nur solches Wirkliche zur Darstellung, worin das ideelle Wesen der Sache zur Anschauung kommt. Jener nimmt die Realität, wie er sie findet, schließt folglich auch das ganz Gemeine und Zufällige, das Geistleere und Bedeutungslose nicht aus; dieser nimmt aus dem Realen nur das Bedeutsame auf, und wo er in der Wirklichkeit kein Bedeutsames findet, fingirt er es lieber, als daß er die Wirklichkeit copirt.

Die Fehler der Schöngeister.

Man tadelt oft eine Eigenschaft, einen Zug an den Werken eines Dichters und möchte doch diesen Zug nicht missen, wie man mitunter einen Zug in der Physiognomie, oder einen Zug in dem Charakter eines Menschen tadelt und doch diesen Zug nicht missen möchte.

Sollte nicht dieses Nichtmissenwollen ein Zeichen sein, daß man mit Unrecht tadelt?

Ich glaube, daß es sich mit den Fehlern der schönen Geister so verhält, wie mit den Fehlern des schönen Geschlechts. Sowie die Fehler und Schwächen der Weiber kein Hinderniß ihrer Liebenswürdigkeit sind, sondern sie oft nur noch liebenswürdiger machen, so auch die Fehler der Schöngeister. Es sind die Fehler ihrer Tugenden, d. h. Fehler, die mit ihren Tugenden so eng verwachsen sind, daß sie sich von diesen nicht trennen lassen, ohne daß dadurch das ganze Wesen ein anderes würde.

Man hat z. B. an Schiller das Pathetische, an Heine das Frivole getadelt. Man frage sich aber, ob man es missen wollte. Würde nicht der ganze Schiller ein anderer werden, wenn man aus seinem Geist und seinen Werken das Pathos, würde nicht der ganze Heine ein anderer werden, wenn man aus seinem Geist und seinen Werken die Frivolität wegnähme?

Fehler und Schwächen, die sich nicht wegdenken lassen, ohne daß dadurch die Eigenthümlichkeit des Ganzen zerstört wird, verwerfen ist gleichbedeutend mit Verwerfung eben dieser Eigenthümlichkeit. Nur solche Fehler an dem Geist und den Werken der Dichter, die sich wegnehmen lassen, ohne daß das Gepräge des Ganzen darunter leidet, durch deren Wegnahme vielmehr das Ganze gewinnt, dürfen mit Recht verworfen werden; sowie auch in einem Gesicht nur solche Züge mit Recht zu tadeln sind, durch deren Wegnahme das ganze Gesicht gewinnt. Dies dürften aber nur ganz unwesentliche sein.

Selbstbeherrschung als künstlerische Tugend.

Man hält gewöhnlich Selbstbeherrschung nur im praktischen Leben für nöthig. Aber sie ist ebenso nöthig in der künstlerischen Production. Nicht blos das Gute läßt sich ohne Selbstbeherrschung nicht ausrichten, sondern auch das Schöne ohne sie nicht bilden. Viele Künstler, viele Dichter haben nur darum ihr Ziel verfehlt, haben Fehlerhaftes zu Tage gebracht, weil sie ihren Geist nicht zu beherrschen, subjective Neigungen desselben nicht zu unterdrücken wußten. Einem Dichter z. B., wie Jean Paul, merkt man den Mangel an Selbstbeherrschung auf den ersten Blick an. Seine Werke gewähren keinen reinen Genuß, weil er seinen Reichthum nicht zu beherrschen, Ungehöriges nicht zu unterdrücken vermochte. Und so alle maßlosen Dichter, Künstler, alle wilden, ungeregelten Genies. Ohne Selbstbeherrschung kein Maß, und ohne Maß keine Schönheit.

Und man meine nur nicht, daß Selbstbeherrschung beim Produciren etwa leichter sei, als Selbstbeherrschung im praktischen Leben. Jeder, der künstlerisch producirt hat, wird aus Erfahrung wissen, wie verlockend im Momente des Producirens so manches dem Geiste sich Zudrängende ist, und wie schwer es oft wird, solches zu unterdrücken. Einen Witz zu unterdrücken, kostet manchem Schöngeist mehr Opfer, als einen Gewinn fahren zu lassen einem Habsüchtigen. Den Geist zu zügeln, wird dem Geistsprudelnden nicht minder schwer, als den Willen zu bändigen dem Leidenschaftlichen.

Selbsttäuschung der Formtalente.

Je gewandter in Hinsicht der Form ein Talent ist, je leichter es producirt, desto mehr ist es der Selbsttäuschung ausgesetzt. Denn woher sonst kommt es, daß so oft Dichter oder Schau-

spieler, die nichts weniger als genial sind, sich für unübertreffliche Genies halten?

Die Leichtigkeit, mit der sie produciren oder agiren, die formelle Gewandtheit und das daraus entspringende Gefühl des Gelingens täuscht sie über den Werth ihrer Production. Weil sie ihre Ideen leicht und gewandt verkörpern, in glatter Form zur Anschauung bringen können, darum halten sie sich für unübertreffliche Meister.

Aber in ästhetischen Dingen erhält die Form erst Werth durch den Inhalt. Das gemeinste, niedrigste, platteste Ideal läßt sich in glatter, gewandter, correcter Form verkörpern. Hört es aber darum auf, gemein, niedrig, platt zu sein? Wird denn jeder geschliffene Stein schon durch den Schliff ein Diamant?

II. Blicke in die physische Welt.

1. Kosmologisches.

Das Weltall. Ob es begränzt oder unbegränzt sei.

Verstehen wir unter dem Weltall die Gesammtheit des Seienden, die Totalität des Realen, so versteht es sich von selbst, daß es außerhalb desselben Nichts geben kann, weil es sonst eben nicht die Gesammtheit, die Totalität wäre. Kann es aber außerhalb des Weltalls Nichts geben, so kann dasselbe auch durch Nichts begränzt sein.

Folglich kann das Weltall gar nicht anders, als unbegränzt gedacht werden. Denn durch Nichts begränzt sein, ist so viel als nicht begränzt oder unbegränzt sein.

Jede Gränze kann nur innerhalb der Welt fallen, aber nicht außerhalb derselben. Innerhalb der Welt ist Eines durch das Andere, ein raumerfüllender Körper durch einen andern, eine zeiterfüllende Action durch eine andere begränzt; aber die Gesammtheit der Körper und Actionen kann durch Nichts begränzt sein.

Aber, könnte man hiegegen einwenden, wenngleich das Weltall durch nichts Reales, durch keine raumerfüllende Materie begränzt sein kann, so kann es doch durch den

leeren Raum begränzt sein. Hiegegen jedoch hat schon Kant in dem Beweis der Antithese der ersten Antinomie der reinen Vernunft ganz richtig gesagt, daß, wenn man die Welt dem Raume nach endlich und begränzt annimmt, sie sich in einem leeren, unbegränzten Raum befindet. „Es würde also nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raume, sondern auch der Dinge zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein absolutes Ganzes ist, außer welchem kein Gegenstand der Anschauung, und mithin kein Correlatum der Welt, angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältniß stehe, so würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß derselben zu keinem Gegenstande sein. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begränzung der Welt durch den leeren Raum, ist Nichts; also ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begränzt, d. i., sie ist in Ansehung der Ausdehnung, unendlich." (Vgl. Kant's Werke, Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, II, 339.)

Man könnte jedoch die Annahme, daß die Welt durch den leeren Raum begränzt sei, am schlagendsten so widerlegen:

Der leere Raum setzt ein vorstellendes Subject voraus; denn nur in dem Kopfe eines vorstellenden, von allem Raumerfüllenden abstrahirenden Wesens existirt er. Er ist also eine bloße Vorstellung.

Da es nun vorstellende Wesen nur innerhalb der Welt giebt, so ist der leere Raum etwas Innerweltliches.

Folglich ist die Begränzung der Welt durch den leeren Raum nicht die Begränzung durch Etwas, was außerhalb der Welt ist, sondern durch Etwas, was in ihr, in dem Kopfe vorstellender Wesen, ist.

Das Chaos. Ob es Urzustand der Welt sei.

Die Annahme, daß der Urzustand der geordneten Welt ein chaotischer war, daß die geordnete Welt aus einem Urnebel, oder wie immer man diesen primitiven Stoff sich vorstellen möge, hervorgegangen sei, leidet an dem Widerspruch, einen Zustand, der ein Ende gehabt hat, für einen ersten zu halten, d. h. für einen, dem kein anderer vorhergegangen ist.

Jeder Zustand aber, der endigt, hat auch einen Anfang gehabt, kann folglich nicht der erste gewesen sein, sondern es muß ihm ein anderer vorangegangen sein. Nun hat doch das Chaos, der Urbrei, offenbar ein Ende gehabt, da die geordnete Welt aus ihm hervorgegangen ist. Folglich muß das Chaos auch einen Anfang gehabt haben und kann deshalb nicht der erste Weltzustand gewesen sein.

Ein erster Weltzustand ist überhaupt undenkbar. Denn einem solchen müßte eine leere Zeit vorangegangen sein, in einer solchen kann aber Nichts entstehen, denn aus Nichts wird Nichts. Ist das Grundwesen der Welt ein ewiges, so ist es auch nie zustandslos, folglich kann keine seiner Existenzweisen, kein Zustand, keine Verfassung die erste gewesen sein, d. h. eine solche, der keine andere vorhergegangen ist.

Ein relativ erster Zustand ist allerdings denkbar, aber kein absolut erster. So ist z. B. für das organisch lebendige Individuum der Keim, aus dem es sich entwickelt, sein erster Zustand; aber dieser erste Zustand des Individuums ist kein erster in Bezug auf die Materie überhaupt. So kann auch der chaotische Keimzustand, aus dem man die gegenwärtige geordnete Welt durch Differenzirung hervorgegangen sein läßt, zwar als erster Zustand dieser Welt gedacht werden, aber nicht als erster Zustand der Welt überhaupt, weil die Welt überhaupt als unentstanden nie zustandslos gewesen sein kann, folglich auch keiner ihrer Zu-

stände der erste, d. h. ein solcher, dem kein anderer vorhergegangen, gewesen sein kann.

Kant sagt in seiner „Naturgeschichte des Himmels“: „Weil von der Zeitfolge der Ewigkeit der rückständige Theil allemal unendlich, und der abgeflossene endlich ist, so ist die Sphäre der ausgebildeten Natur allemal nur ein unendlich kleiner Theil desjenigen Inbegriffs, der den Samen zukünftiger Welten in sich hat, und sich aus dem rohen Zustande des Chaos, in längern oder kürzern Perioden, auszuwickeln trachtet. Die Schöpfung ist niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören.“ (Vgl. Kant's Werke, Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, VI, 161.)

Das ist ein offenbarer Widerspruch. Diejenige Schöpfung, die einmal angefangen hat, muß auch einmal aufhören. Die, welche nie aufhört, hat auch nie angefangen.

Anstatt das Chaos als den ersten und die Ordnung als den zweiten Weltzustand zu betrachten, scheint es mir richtiger, anzunehmen, daß beide, Chaos und Ordnung, gleich ewig sind, d. h. daß das ewige und ewig thätige, ewig ordnende Urwesen sich ewig in der Ueberwindung und Organisirung chaotischer Elemente oder Zustände bethätigt. Alle ordnende, gestaltende, organisirende Thätigkeit setzt einen ungeordneten, ungestalteten, ungegliederten Stoff voraus, dem jene eben ihre Form einprägt. Fällt dieser chaotische Stoff weg, so giebt es auch nichts mehr zu thun für die ordnende, organisirende Kraft. Soll daher das der Welt immanente ewige Urwesen ein ewig ordnendes, organisirendes sein, so muß es auch ewig einen chaotischen Stoff zu bewältigen, muß ewig mit dem Chaos zu kämpfen haben.

Die Ewigkeit des Chaos scheint mir daher in diesem Sinne ein Postulat. Soll die ordnende Thätigkeit eine ewige sein, so müssen auch ewig zu ordnende ungeordnete, d. h. chaotische Elemente im Universum vorhanden sein. Die Welt wird also das Chaos nie ganz los.

Die Weltordnung. Wesentliche Merkmale derselben.

Von einer Weltordnung kann nur unter der Voraussetzung die Rede sein, erstens daß die in der Welt wirkenden Kräfte auf constante, gesetzmäßige Weise wirken, sodaß man sich auf sie verlassen und annehmen kann, sie werden stets ihrer Natur treu bleiben, stets auf dieselbe Weise wirken; zweitens nur unter der Voraussetzung, daß ihre gegenseitige Beziehung und Verknüpfung keine zufällige, keine zwecklose, daß folglich ihr Zusammen kein sinnloses ist, sondern einen Sinn hat.

Der Begriff der Weltordnung schließt also Gesetzlosigkeit und Sinnlosigkeit aus, schließt dagegen Gesetzmäßigkeit und Sinnigkeit als wesentliche Merkmale ein.

So wenig, als wir einen Haufen zusammengewürfelter Molecüle, deren jedes bald so, bald so wirkte, einen geordneten Körper, oder eine Menge von zufällig zusammentönenden Stimmen, deren jede bald dieser, bald jener Tonart folgte, ein Concert, oder einen Haufen zufällig zusammentreffender Individuen, deren jedes bald diesen, bald jenen Charakter an den Tag legte, eine geordnete Gesellschaft nennen würden, so wenig könnten wir eine Welt zufällig verbundener, einander innerlich fremder Wesen, deren jedes bald so, bald so wirkte, eine geordnete Welt nennen.

Ohne Constanz der Wirkungsweise der Elemente eines Ganzen und ohne Sinn ihrer Verknüpfung kann von keiner Ordnung des Ganzen die Rede sein.

John Stuart Mill sagt: „Die größte Unordnung in der Verbindung der Ursachen ist sichtlich mit der vollkommensten Ordnung in ihren Wirkungen verträglich; denn wenn ein jedes Organ seine eigenen Wirkungen nach einem gleichförmigen Gesetze vollbringt, so wird sogar aus der capriciösesten Verbindung von Agentien eine Regelmäßigkeit irgend einer Art hervorgehen, wie wir bei dem Kaleidoskop sehen, wo irgend eine Anordnung von Stückchen gefärbten

Glases durch das Gesetz der Reflexion eine schöne Regelmäßigkeit der Wirkung hervorbringt.“ (Vgl. „System der deductiven und inductiven Logik“, deutsch von J. Schiel, 2. Aufl., II, 44.)

Aber wäre die Regelmäßigkeit der Welt nur eine solche kaleidoskopische, so verdiente sie wahrlich den Namen der Weltordnung nicht. Zur Weltordnung ist Beides erforderlich, Gleichförmigkeit der Wirkungsweise jedes einzelnen Elements und sinnvolle Verknüpfung aller.

Daher werden wir auch an der Weltordnung irre, sobald uns eines dieser beiden Merkmale zu fehlen scheint, sobald entweder die Wirkungsweise der einzelnen, die Welt zusammensetzenden Stoffe oder Kräfte eine gesetzlose, inconstante, oder ihre Verknüpfung eine sinnlose, zufällige zu sein scheint.

Der Weltgrund.

Es versteht sich von selbst, daß der Satz vom Grunde nur auf Das anwendbar ist, was überhaupt zur Klasse des Begründeten gehört, also nur auf Gewordenes, Entstandenes, aber nicht auf das Ursprüngliche, Unentstandene.

Die Frage, warum überhaupt Etwas ist, warum nicht Nichts ist, ist ganz unsinnig. Denn das ursprünglich Seiende ist als Ursprüngliches grundlos, es kann folglich keinen Grund geben, aus welchem es ist. Denn Gründe giebt es überhaupt nur für Secundäres, Phänomenales, aber nicht für das Primäre, Essentiale. Vom ursprünglich Seienden kann eben nur gesagt werden, daß es ist, aber nicht, warum es ist. Ursprünglichkeit und Grundlosigkeit sind identisch.

Die Frage nach dem Weltgrund setzt voraus, was erst zu beweisen wäre, daß die Welt zur Klasse des Begrün-

deten, Phänomenalen, Secundären, Entstandenen gehöre. Die Welt ist aber beides, begründet und grundlos, nach ihrer erscheinenden Seite ist sie begründet, nach ihrem ewigen Wesen hingegen grundlos. Je nachdem also unter dem Wort Welt die Erscheinungswelt oder die Wesenswelt verstanden wird, hat die Welt einen Grund, und hat keinen.

Monismus und Pluralismus.

Der Monismus sowohl, der alle Vielheit und Verschiedenheit in der Welt aus einem Ur- und Grundwesen ableitet, als der Pluralismus, der umgekehrt die Einheit der Welt aus ursprünglich Vielem und Verschiedenem ableitet, hat seine Schwierigkeiten.

Aus einer unterschiedslosen Einheit kann so wenig eine verschiedene Vielheit herauskommen, wie aus beziehungslosen, gegen einander selbständigen Vielen eine sinnvolle Einheit.

Will also der Monismus das Hervorgehen des Vielen aus dem Einen erklärlich machen, so ist er genöthigt, das Viele, das aus dem Einen herauskommen soll, schon ursprünglich, wenn auch nur der Anlage nach, in das Eine zu verlegen, er kann dieses folglich nicht als ein absolut unterschiedsloses, vielheitsloses Eines betrachten. Die eine Ursubstanz muß ihm vielmehr, um das verschiedene Viele aus sich gebären zu können, schon von Anfang an mit demselben schwanger gehen.

Ebenso muß der Pluralismus, um die Entstehung der Einheit der Welt aus dem ursprünglich Vielen begreiflich zu machen, das Viele schon von Hause aus mit der Einheit geschwängert sein lassen, kann es also nicht als ein beziehungsloses, einheitsloses Vieles betrachten.

Kann aber die Einheit nicht vielheitslos, und die Vielheit nicht einheitslos gedacht werden, so scheint es mir das

Richtigste zu sein, die Welt weder aus einer ursprünglichen Einheit, noch aus einer ursprünglichen Vielheit abzuleiten, sondern Einheit und Vielheit für gleich ursprünglich zu halten, die Welt demnach als vielheitlich gegliederte Einheit, oder als einheitlich verknüpfte Vielheit aufzufassen.

Es kann dabei immer noch ein Werden des Vielen aus dem Einen, oder umgekehrt, der Einheit aus dem Vielen gedacht werden, aber dieses Werden kann nur den Sinn des Explicirens des implicite von Anfang an Vorhandenen haben. Die von Ewigkeit her in dem Einen eingeschlossene Vielheit kann, wie ein Baum mit seinen zahlreichen Zweigen und Aesten als aus einem Keim sich entfaltend gedacht werden; oder umgekehrt, die in dem Vielen von Ewigkeit her angelegte Einheit kann, als sich verwirklichend, wie ein Staat aus den anfänglich im Naturzustand lebenden Individuen, gedacht werden.

Werden des Vielen aus einem unterschiedslosen Einen, oder der Einheit aus einem beziehungslosen Vielen wäre gleichbedeutend mit einem Werden aus Nichts. Es ist daher logisch ebenso wenig haltbar, als die Schöpfung der Welt aus Nichts. Dagegen ist Werden der in dem Einen eingeschlossenen, noch unentfalteten Vielheit zu einer entfalteten, und Werden der in dem Vielen angelegten noch unverwirklichten Einheit zu einer wirklichen sehr wohl denkbar.

Der Unterschied der monistischen und pluralistischen Weltauffassung bestände demnach nur darin, daß nach jener die Vielheit, nach dieser die Einheit aus dem latenten in den offenbaren Zustand tritt.

Das Werden. Bedingung desselben.

Werden heißt sich verändern; denn wenn Alles unverändert bleibt, was es ist, findet kein Werden statt. Es

werde Licht! konnte Gott nur sagen, wenn vorher nicht Licht war.

Nun ist aber keine Veränderung ohne Ursache, also nicht ohne ein auf das, was sich verändert, Einwirkendes.

Somit könnte, wenn das Seiende nur ein unterschiedsloses Wesen wäre, keine Veränderung, kein Werden, stattfinden. Folgerecht leugnen daher auch Diejenigen, welche die Vielheit für bloßen Schein erklären, alles Werden. Es ist ein Widerspruch, aus einem in sich unterschiedslosen Weltwesen das Viele werden zu lassen. Denn jedes Werden setzt schon die Vielheit voraus, da es ohne ein Zweites, von welchem das sich Verändernde diejenige Wirkung empfängt, durch die es wird, was es vorher nicht war, nicht denkbar ist. Zum Werden gehören also wenigstens Zwei; wo aber Zweiheit ist, da ist schon Vielheit.

Es ist nicht nöthig, daß die Zwei, die zum Werden erforderlich sind, verschiedene Substanzen sind; es können auch zwei Kräfte innerhalb einer und derselben Substanz sein, deren eine auf die andere wirkend, ein Werden, eine Veränderung in ihr hervorbringt. Aber immer sind zum Werden Unterschiedene erforderlich. Aus einem unterschiedslosen Einen wird nichts.

Die reale Bedeutung der Zeit, bewiesen durch das Werden.

Das Werden kann zum Beweise dafür dienen, daß die Zeit keine blos subjective Anschauungsform ist, sondern daß sie objective, reale Bedeutung hat.

Alles Werden, alle Entwickelung braucht Zeit; denn es wird Etwas, es entwickelt sich Etwas nur, indem es nicht mit einem Schlage fertig, vollendet ist, sondern nacheinander diejenigen Zustände durchläuft, diejenigen Veränderungen erleidet, durch die es fertig, reif, vollendet wird. So z. B. wird kaltes Wasser siedend heiß, wird eine unreife Frucht

reif, wird ein Knabe ein Mann, indem nacheinander alle die verschiedenen Zustände, die von der einen Qualität zur andern führen, durchlaufen werden. So nothwendig, wie diese verschiedenen Zustände sind, ebenso nothwendig sind für das Werdende auch die verschiedenen, aufeinanderfolgenden Zeiten, die sie durchlaufen, denn jeder dieser Zustände ist in einem andern Zeitabschnitt.

Sollte die Zeit daher blos subjective Form der Anschauung sein, so müßte auch das Werden blos subjectiv sein. Schreibt man hingegen dem Werden objective, reale Bedeutung zu, so muß man sie eo ipso auch der Zeit zuschreiben.

Es hat zwar Einer *) gesagt, das Werden falle nicht in das Seiende, sondern nur in unser Wissen von demselben. Es sei Alles schon, was in der Zukunft noch kommen wird, nur wir seien mit unserm Wissen noch nicht dabei angelangt, ähnlich, wie auf einer bemalten Wand Alles darauf Gemalte schon gleichzeitig da ist, obgleich wir mit unserm von der einen nach der andern Richtung hinlaufenden Blick erst diesen und dann jenen Theil des Bildes gewahr werden.

Aber mit solchen Behauptungen wird die reale Bedeutung des Werdens und folglich auch der Zeit nicht weggebracht. Denn das Wissen ist ja auch ein Seiendes, ein Wirkliches, und folglich wenn unser Wissen ein werdendes ist, so hat doch eben hier im Wissen das Werden reale Bedeutung. Das Wissen braucht Zeit, um sich zu vervollständigen. Die Zeit kann also keine blos subjective Form sein. In unserm eigenen Werden erfahren wir ihre reale Bedeutung.

---

*) Herr von Kirchmann in seinem Buche über „Unsterblichkeit“.

Die Dinge als Subjecte.

Wenn Alles an den Dingen in ewigem Wechsel wäre und Nichts beständig, so könnte von Dingen überhaupt nicht die Rede sein. Ein Haufen Sandkörner, die nur zufällig zusammengeblasen sind, deren Zusammen daher von keinem Bestand ist, da der ganze Haufen auch wieder auseinanderstieben kann, ist kein Ding im eigentlichen Sinne des Worts.

Ebenso ist ein Gemengsel verschiedener Stoffe, die nur zufällig beisammen sind, und von denen jeden Augenblick welche ausscheiden, andere eintreten können, so daß das Gemengsel sich jeden Augenblick ändern kann, kein Ding zu nennen.

Wenn wir etwas ein Ding nennen, so setzen wir voraus, daß ein Bleibendes, Constantes, Identisches in ihm ist, ein Subject, welches in allem Wechsel sich erhält, ein Träger der wechselnden Eigenschaften, durch dessen Natur es bestimmt ist, welche Verbindungen es mit andern Wesen eingehen, was es von Außen in sich aufnehmen, sich aneignen, und was es nach Außen hin abgeben und verlieren kann, ohne aufzuhören, noch dasselbe Ding zu sein.

Manche Qualitäten, die ein Ding gehabt hat, kann es verloren, andere, die es nicht gehabt hat, kann es bekommen haben, und wir erkennen es doch noch immer als dasselbe Ding, als das in allem Wechsel sich Gleichgebliebene. Dies wäre nicht möglich, wenn es überhaupt kein sich Gleichbleibendes, kein Unveränderliches in den Dingen gäbe, sondern Alles an und in ihnen wechselte.

Eben so, als vom Ding, gilt von der Person das hier Gesagte. Wechselten beständig alle Eigenschaften an uns, wären wir folglich nur ein Complex von Qualitäten, der in keinem Augenblicke mehr derselbe ist, als im vorhergehenden, an dem Nichts von Bestand ist, so wären wir keine Personen, könnten nicht Ich sagen.

Zwischen Ding und Person ist daher in dieser Hinsicht kein wesentlicher Unterschied. Jedes wirkliche Ding, also jeder Träger von nicht zufällig zusammengewürfelten, sondern kraft einer innern, sich gleichbleibenden Einheit verbundenen Eigenschaften ist so gut ein Subject, wie die Person, die Ich sagt. Der Unterschied ist nur, daß die Dinge bewußtlose Subjecte, die Personen bewußte Subjecte sind. Wir sind selbstbewußte Dinge, und die Dinge sind bewußtlose Subjecte.

Gebt einem Dinge ein Gehirn, in welchem es sich als einheitlichen Träger aller seiner wechselnden Zustände, all seines mannigfachen Thuns und Leidens weiß, und sofort ist die Person fertig. Es braucht also, damit aus einem Dinge eine Person werde, keine wesentliche Veränderung mit demselben vorzugehen, sondern es braucht blos etwas hinzuzukommen, ein Kopf, in welchem das an sich einheitliche Subject, welches das Ding ausmacht, gewußt wird. Als Embryo im Mutterleibe ist der Mensch noch nicht wirkliche, sondern erst mögliche Person; im tiefen Schlaf und in der Ohnmacht wird die Persönlichkeit latent, die Person sinkt wieder in die Dingheit zurück, bleibt aber der Möglichkeit nach Person.

Die Wandelbarkeit der Dinge. Ihr Sitz und ihre Gränze.

Alle Veränderung besteht wesentlich in einem Wechsel der Zustände der Dinge. Die Zustände selbst haben zwar ihre festen, unveränderlichen Merkmale, und niemals nimmt der eine Zustand die Merkmale des andern an. Anziehung bekommt nie die Merkmale der Abstoßung, Ruhe nie die der Bewegung, Leben nie die des Todes, Gesundheit nie die der Krankheit, Jugend nie die des Alters. Aber ein anziehender Körper kann ein abstoßender, ein ruhender kann ein bewegter, ein lebender kann ein todter, ein gesunder ein kranker, ein junger ein alter werden. Ein und dasselbe

Subject, das jetzt in diesem Zustand sich befindet, kann sich bald darauf in einem andern und entgegengesetzten befinden, und eben in diesem Durchlaufen verschiedener Zustände, deren jeder seine bestimmte, unwandelbare Eigenthümlichkeit hat, durch die er sich von andern unterscheidet, besteht die Wandelbarkeit der Dinge. Sie hat also ihren Sitz in dem Kreis der Zustände, nicht in dem Wesen der Dinge.

Das Wesen der Dinge, d. h. diejenige Qualität, durch die sie Das sind, was sie sind, bleibt vom Wandel unberührt. Denn das Wesen erhält sich in allem Wandel und Wechsel der Zustände. Ein Stein bleibt in allen Zuständen, die er durchläuft, wesentlich ein Stein, ein Baum wesentlich ein Baum; denn sonst wären es ja nicht mehr Zustände von ihnen als Stein, als Baum.

Durch das unwandelbare Wesen sind jedem Dinge die Gränzen seiner Wandelbarkeit vorgezeichnet. Zustände oder Prädicate, die ganz außerhalb der Sphäre des Wesens eines Dinges liegen, können nicht in die Wandlungen desselben eingehen. Ein Stein z. B. kann nicht krank werden, weil Gesundheit und Krankheit Zustände sind, die ganz außerhalb der Sphäre des Wesens des Steins liegen. Eine Pflanze kann nicht lasterhaft werden, weil Tugendhaftigkeit und Lasterhaftigkeit ganz außerhalb der Sphäre des Wesens der Pflanze liegen.

Die Gränze der Wandelbarkeit ist also bestimmt durch den Umfang der Zustände, deren ein Ding kraft seines Wesens überhaupt fähig ist. Zustände, deren es von Natur unfähig ist, können nicht in seine Wandlungen eingehen.

Kennt man die Natur eines Dinges, d. h. seine wesentlichen Kräfte und deren Beziehungen, so kennt man damit auch den Umfang seiner Wandelbarkeit, weiß, was es werden und was es nicht werden kann, welche Zustände es durchlaufen und welche es nicht durchlaufen kann.

Ursache und Wirkung. Ob beide gleichzeitig oder ungleichzeitig sind?

Die Einen unter den Philosophen behaupten, daß Ursache und Wirkung gleichzeitig seien, die Andern, daß die Ursache der Wirkung stets vorangehe.

Ich glaube, daß man, je nach dem verschiedenen Begriff, den man mit den Worten Ursache und Wirkung verbindet, ebenso gut das Eine, als das Andere behaupten und beweisen kann.

Verstehe ich unter Ursache Das, was wirkt und zwar im Moment des Wirkens, unter Wirkung aber das unmittelbar vom Wirkenden Ausgehende oder Ausstrahlende, so ist offenbar die Wirkung gleichzeitig mit der Ursache. Denn es wirkt Etwas nicht, ohne daß eben, indem es wirkt, Etwas von ihm ausgeht. Ausgestrahltes Licht und Wärme sind mit dem Ausstrahlen derselben gleichzeitig, wie Sprachlaute mit dem Sprechen gleichzeitig sind. Ein wirkliches Leuchten findet nicht statt, ohne daß gleichzeitig Licht producirt wird, wie ein wirkliches Sprechen nicht, ohne daß gleichzeitig Sprachlaute producirt werden. Leuchten und Licht, Sprechen und Laute sind ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Was objectiv Licht ist, ist subjectiv Leuchten; was objectiv Laut ist, ist subjectiv Sprechen. Ursache und Wirkung sind also gleichzeitig, wenn unter Ursache das Thätige und unter Wirkung das vom Thätigen unmittelbar Producirte verstanden wird. Ein Stoß oder Druck ist gleichzeitig mit dem Stoßen oder Drücken. Es wäre absurd, zu sagen: Das Stoßen geht voraus und der Stoß folgt später nach, sowie es absurd wäre, zu sagen: Das Sprechen geht voraus und die Sprachlaute folgen nach. Der Buchstabe, den ich ausspreche, sei es ein Vocal oder Consonant, ist gleichzeitig mit der eigenthümlichen Bewegung der ihn hervorbringenden Sprachorgane. Wenn ich A sage, so ist auch A da; es folgt nicht erst nachher.

Anders aber verhält es sich, wenn unter Wirkung nicht das unmittelbar von dem Wirkenden Ausgehende, sondern die hiedurch in einem Andern bewirkte Veränderung verstanden wird. Diese ist nicht gleichzeitig mit der verursachenden Thätigkeit, welche sie hervorbringt, sondern folgt nach. Wärme z. B. ist zwar gleichzeitig mit dem Ausstrahlen derselben, aber meine Empfindung derselben, oder das Schmelzen eines Stoffes durch dieselbe, ist nicht gleichzeitig mit ihr. Diese Wirkungen in einem Andern brauchen immer Zeit. Den gesprochenen Laut hören wir nicht gleichzeitig mit seinem Aussprechen, sondern später, da der Schall Zeit braucht, um bis zu uns zu gelangen. Jede Veränderung, die durch Einwirken einer Ursache auf ein Anderes in diesem hervorgebracht wird, braucht Zeit. Hier kann höchstens der Anfang der im Andern erzeugten Veränderung als gleichzeitig mit dem Eindringen der Ursache betrachtet werden, nicht aber die vollendete Veränderung. Um eine wahrnehmbare Veränderung zu erzeugen, muß die Ursache fortfahren zu wirken, und ihre Wirkung muß sich in dem Gegenstande, auf den sie wirkt, fortpflanzen; denn sie hat ja in Dem, worauf sie einwirkt, einen Widerstand zu überwinden.

Von der Stärke dieses Widerstandes einerseits, und von der Stärke der einwirkenden Ursache andererseits wird die Länge der Zeit abhängen, die eine Veränderung braucht. Schwache Einwirkung bei starkem Widerstand braucht längere Zeit, um eine Veränderung hervorzubringen, als starke Einwirkung bei schwachem Widerstand.

Aber immer verfließt Zeit zwischen dem Beginn des Wirkens einer Ursache und der wahrnehmbaren Veränderung, die durch dieses Wirken hervorgebracht, die also als ihre Wirkung betrachtet wird.

Schopenhauer hat die Frage, ob Ursache und Wirkung gleichzeitig seien, an verschiedenen Stellen seiner Werke behandelt. In dem §. 47 der „Vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", welcher Paragraph überschrieben

ist: „Zeitverhältniß zwischen Grund und Folge“, widerlegt er Kant's Beispiel von der Stubenwärme, die mit ihrer Ursache, dem Ofen, zugleich sei. Schopenhauer giebt gegen dieses Kant'sche Beispiel erstlich zu bedenken, daß nicht ein Ding Ursache des andern, sondern ein Zustand Ursache des andern ist. Alsdann sagt er: „Der Zustand des Ofens, daß er eine höhere Temperatur, als das ihn umgebende Medium hat, muß der Mittheilung des Ueberschusses seiner Wärme an dieses vorhergehen; und da nun jede erwärmte Luftschicht einer hinzuströmenden kältern Platz macht, erneuert sich der erste Zustand, die Ursache, und folglich auch der zweite, die Wirkung, so lange, als Ofen und Stube nicht dieselbe Temperatur haben. Es ist hier also nicht eine dauernde Ursache, Ofen, und eine dauernde Wirkung, Stubenwärme, die zugleich wären, sondern eine Kette von Veränderungen, nämlich eine stete Erneuerung zweier Zustände, deren einer Wirkung des andern ist.“

In §. 25 derselben Schrift, welcher Paragraph von der „Zeit der Veränderung“ handelt, stellt sich Schopenhauer gegen Plato's Behauptung, die Veränderung geschehe plötzlich und fülle gar keine Zeit, auf die Seite des Aristoteles, der bewiesen, daß keine Veränderung plötzlich, sondern jede nur allmälig geschehe, mithin eine gewisse Zeit ausfülle. — Da jede Veränderung Wirkung einer Ursache ist, so folgt hieraus, daß die Wirkung nicht gleichzeitig mit der Ursache sein kann.

Endlich hat Schopenhauer in der „Welt als Wille und Vorstellung“ (3. Aufl., Bd. II, Kap. 4, S. 44 fg.) die Absurdität der Behauptung, daß Ursache und Wirkung zugleich seien, dadurch nachgewiesen, daß er gezeigt, daß wir in Fällen, wo die Succession, wegen ihrer großen Schnelligkeit, gar nicht wahrgenommen werden kann, sie dennoch, und mit ihr das Verstreichen einer gewissen Zeit, a priori sicher voraussetzen: so z. B. wissen wir, daß zwischen dem Abdrücken der Flinte und dem Herausfahren der Kugel eine gewisse Zeit verstreichen muß, obwohl wir sie nicht wahrnehmen,

und daß dieselbe wieder vertheilt sein muß unter mehrere in streng bestimmter Succession eintretende Zustände, nämlich das Abdrücken, das Funkenschlagen, das Zünden, das Fortpflanzen des Feuers, die Explosion und den Austritt der Kugel. Wahrgenommen hat diese Succession der Zustände noch kein Mensch: aber weil wir wissen, welcher den anderen bewirkt, so wissen wir eben dadurch auch, welcher dem andern in der Zeit vorhergehen muß, folglich auch, daß während des Verlaufs der ganzen Reihe eine gewisse Zeit verstreicht, obwohl sie so kurz ist, daß sie unserer empirischen Wahrnehmung entgeht. — Die Falschheit der Behauptung, daß Ursache und Wirkung gleichzeitig wären, ergiebt sich überdem nach Schopenhauer auch aus folgender Erwägung. Eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen füllt die gesammte Zeit. Wäre nun jede Wirkung mit ihrer Ursache zugleich, so würde jede Wirkung in die Zeit ihrer Ursache hinaufgerückt und eine noch so vielgliederige Kette von Ursachen und Wirkungen würde gar keine Zeit, viel weniger eine endlose, ausfüllen; sondern alle zusammen wären in Einem Augenblick. „Also schrumpft, unter der Annahme Ursache und Wirkung seien gleichzeitig, der Weltlauf zur Sache eines Augenblicks zusammen."

Die Wechselwirkung.

Nach Kant ist alle äußere Wirkung in der Welt Wechselwirkung (actio mutua); Schopenhauer hingegen verwirft in seiner Kritik der Kant'schen Philosophie die Kategorie der Wechselwirkung als eine undenkbare. (Vgl. Kant's „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", 3. Hauptstück, Lehrsatz 4, Beweis [Ausgabe der Kant'schen Werke von Rosenkranz und Schubert, V, 409], und Schopen-

hauer's „Welt als Wille und Vorstellung", 3. Aufl., I, 544—548.)

Dem Begriff der Wechselwirkung, welcher Gleichzeitigkeit (Simultaneität) des aufeinander Wirkenden voraussetzt, setzt Schopenhauer entgegen, daß jedem Causalitätsverhältniß Succession wesentlich ist, da die Wirkung immer der Ursache nachfolgt. Folglich wäre, wenn alle Wirkung Wechselwirkung wäre, auch Succession und Simultaneität dasselbe, mithin Alles in der Welt zugleich (a. a. O.).

Es läßt sich jedoch einwenden, daß die Gleichzeitigkeit, welche im Begriff der Wechselwirkung liegt, mit der Succession, welche dem Causalitätsverhältniß eigen ist, durchaus nicht in Widerspruch steht. Die Wechselwirkung schließt nur dieses ein, daß die aufeinander wechselwirkenden Dinge oder Kräfte gleichzeitig sind und daß von jeder gleichzeitig eine Thätigkeit ausgeht und auf die andere wirkt. Dieses gleichzeitige Sein und Agiren schließt aber nicht aus, daß die Veränderung, die dadurch in jedem der Wechselwirkenden hervorgebracht wird, eine der gegenseitigen Action nachfolgende sei, daß also die Wirkung (der veränderte Zustand) zu der Ursache (der gegenseitigen Action) im Verhältniß der Succession stehe.

Wenn z. B. zwei Körper einander wechselseitig attrahiren, so existiren zwar die beiden Körper gleichzeitig, und die attrahirende Action, die von beiden ausgeht, ist ebenfalls gleichzeitig; aber die dadurch bewirkte Annäherung und sonstige Veränderung beider folgt der gleichzeitig ausgeübten Action nach.

So sind in jeder Wechselwirkung Simultaneität und Succession vereinigt, ohne einander zu widersprechen. Denn jedes von beiden bezieht sich auf etwas Anderes: die Simultaneität bezieht sich auf das Sein und Agiren der im Verhältniß der Wechselwirkung zueinander Stehenden, die Succession auf den veränderten Zustand, der dadurch in jedem derselben bewirkt wird.

So hat demnach Kant Recht, eine actio mutua zu be-

haupten, aber auch Schopenhauer, die Wirkung der sie verursachenden Action nachfolgen zu lassen.

Derjenige Zustand, der eine Folge der actio mutua ist, kann nicht mit dieser gleichzeitig sein. Gleichzeitig ist in der Wechselwirkung nur die Existenz und Action der aufeinander Wirkenden.

Gegensatz der wirkenden und Zweckursachen.

Man setzt den wirkenden die Zweckursachen entgegen. Der Gegensatz müßte aber richtiger lauten: zwecklos wirkende und nach einem Zweck oder zweckmäßig wirkende Ursachen. Denn die Zweckursachen sind ja auch wirkende Ursachen, und blos ihre Art zu wirken ist eine andere, als die der zwecklos wirkenden Ursachen. Das einem Zweck gemäß Thätige ist doch eine wirkende Kraft. Die organisirende Kraft im thierischen Leibe z. B., die aus den Nahrungsstoffen Organe bildet, wirkt, und so stoßen wir bei allen Zweckthätigkeiten zuletzt auf wirkende Ursachen, deren Form zu wirken sie sind.

Also wirkende Ursachen sind das Allgemeine, und von diesem genus giebt es zwei species: zwecklos und zweckmäßig wirkende Ursachen.

Die Stufenleiter der Wesen als eine Stufenleiter der Abhängigkeit.

Je einfacher ein Wesen ist, je weniger Qualitäten oder Kräfte es in sich vereinigt, desto einfacher, einförmiger sind auch seine Beziehungen nach Außen hin; je vielfacher, qualitätenreicher es in sich ist, desto vielfacher, vielartiger seine Beziehungen nach Außen. Man vergleiche die wenigen materiellen Beziehungen eines Steines mit den zahlreichen,

vielförmigen, sowohl materiellen, als auch geistigen und ethischen Beziehungen eines Menschen.

Die eigene Natur jedes Wesens bestimmt den Umfang seiner Beziehungen. Ein Körper, der nur mechanische und chemische Kräfte hat, steht auch nur in mechanischen und chemischen Beziehungen. Der organische Körper, der außer den mechanischen und chemischen auch organische Kräfte hat, steht nicht mehr blos in mechanischen und chemischen, sondern überdies noch in organischen Beziehungen, und die organischen Beziehungen sind wieder um so einfacher, je einfacher der Organismus, um so vielfacher, je reicher an Organen und Functionen der Organismus ist. Der Organismus des Menschen, als außer den vegetativen und animalischen Functionen noch geistige und sittliche in sich schließend, hat nicht mehr blos vegetative und animalische, sondern dazu noch geistige und sittliche Beziehungen. Innerhalb der menschlichen Gattung steigern und vervielfachen sich die Beziehungen ebenfalls je nach der höheren und reicheren Begabung. Der Beziehungskreis des männlichen Geschlechts ist darum ein weiterer, als der des weiblichen Geschlechts.

Je beziehungsreicher nun aber ein Wesen nach Außen ist, desto *abhängiger* ist es auch von Aeußerem; denn es braucht mehr zur Befriedigung seiner Natur, als ein einfacheres, innerlich ärmeres Wesen. Der Mensch, als das höchste Erdengeschöpf, ist zugleich das abhängigste, bedürftigste, und innerhalb des Menschengeschlechts steigert sich die Abhängigkeit, Bedürftigkeit wieder mit dem innern Reichthum an Kräften und Trieben und den dadurch vermehrten Beziehungen.

Die Vielfachheit der äußern Abhängigkeit und Bedürftigkeit ist demnach ein Zeichen des innern Reichthums eines Wesens. Nicht also wer am wenigsten bedarf, steht auf der Stufenleiter der Wesen am höchsten, sondern wer am meisten bedarf.

Die Zweckmäßigkeit der Welt. Ob sie einen Verstand voraussetzt.

Um eine zweckmäßige Ein- oder Verrichtung, eine zweckmäßige Gestalt oder Bewegung als zweckmäßig zu erkennen, dazu ist ein vergleichender Verstand erforderlich, der die Form der Ein- oder Verrichtung, der Gestalt oder Bewegung mit ihrem Zweck vergleicht und sie demselben entsprechend findet. Auf diese Weise erkennen wir z. B. die Zweckmäßigkeit des Beils zum Zwecke des Spaltens, die Zweckmäßigkeit der Feder zum Zweck des Schreibens, die Zweckmäßigkeit der Hand zum Zweck des Greifens u. s. w.

Wo uns die Mittel zu solcher Vergleichung fehlen, indem uns entweder der Zweck der Sache unbekannt, oder die Beziehung ihrer Form zum Zweck unverständlich ist, da können wir auch gar nicht beurtheilen, ob die Sache zweckmäßig oder zweckwidrig geformt ist.

Wenngleich nun aber zum Erkennen der Zweckmäßigkeit vergleichender Verstand erforderlich ist, so folgt daraus noch nicht, daß alle zweckmäßigen Producte auch durch einen vergleichenden Verstand hervorgebracht sein müssen, daß also überall Zweckmäßiges nur aus einem zuvor die Form mit dem Zweck vergleichenden und jene nach diesem abmessenden Verstande hervorgegangen sein könne.

Ein Beil, ein Wagen, eine Uhr freilich und alle solche künstliche Producte sind auf dem Wege der Ueberlegung, der Vergleichung, der Berechnung der Form nach dem beabsichtigten Zweck, entstanden. Daß aber die organisirende Natur das Auge, das Ohr, die Hand u. s. w ebenfalls nur auf diese Weise hervorgebracht habe und anders die Entstehung der zweckmäßigen Organismen sich nicht begreifen lasse, — das wäre doch erst zu beweisen. Die Thiere führen instinctartig zweckmäßige Bewegungen aus, ohne den Zweck vorher sich vorzustellen und die erforderliche Form der Bewegung mit ihm zu vergleichen, nach ihm abzumessen.

Könnte nun nicht alles Zweckmäßige in der Welt Folge eines solchen instinctiven Triebes, eines unmittelbar das Rechte treffenden schöpferischen Dranges sein?

Goethe fand keinen Widerspruch darin, aus einem dunkeln Drange das Rechte hervorgehen zu lassen; denn er läßt im Prolog des Faust den Herrn zu Mephistopheles sagen:

— steh beschämt, wenn du bekennen mußt:
Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.

Sollte es ein Widerspruch sein, den weltgestaltenden Willen aus dunklem Drange heraus das Rechte, Zweckmäßige treffen zu lassen?

Aus dem Begriff des Zweckmäßigen folgt nur, daß die in ihm vorhandene Gliederung keine zufällige, keine ungewollte, sondern eine gewollte ist, daß sie einem Triebe oder Willen entsprungen, aber nicht, daß sie aus einem vergleichenden, die gegliederte Form nach dem erkannten Zweck abmessenden Verstande hervorgegangen ist.

Die Disharmonie der Welt. Warum sie räthselhaft ist.

Vom pantheistischen, monistischen Standpunkte aus hat man, statt sich über die Zweckmäßigkeit der Welt, über den Consensus aller Glieder derselben zu wundern, vielmehr Ursache, sich über den in der Welt vorhandenen Streit und Zwiespalt zu wundern. Denn wenn die Welt, wie sie vom pantheistischen Standpunkt aus angesehen wird, ein einheitliches, alle Vielheit als Moment in sich schließendes Wesen, wenn sie eine Substanz ist, — woher alsdann der Kampf und Zwiespalt der Attribute und Modi dieses All-Einen? Ist unter der pantheistischen Voraussetzung die Disharmonie, die in

der Welt anzutreffen ist, nicht viel wunderbarer und unbegreiflicher, als die Harmonie?

Die Harmonie erscheint nur dann wunderbarer, als die Disharmonie, wenn man die dem Pantheismus entgegengesetzte Voraussetzung macht, daß die vielen Wesen nicht Modi Einer Ursubstanz, sondern selbst Substanzen, gegeneinander selbständig und von einander unabhängig sind; dann muß man sich umgekehrt über den Consensus dieser gegen einander fremden und von einander unabhängigen Vielen wundern.

Man sieht hieraus, daß es lediglich von der Voraussetzung, die man macht, abhängt, ob die Harmonie oder die Disharmonie der Welt räthselhafter erscheint. Wir schaffen uns das Wunderbare, das Räthselhafte der Welt durch unsere eigene Voraussetzung. Wechseln wir den Standpunkt, so erscheint bald die Uebereinstimmung, bald der Widerstreit der Weltwesen räthselhafter.

Mangelhaftigkeit unseres Weltbegriffs.

Der volle Begriff eines im Raum ausgebreiteten und in der Zeit sich entwickelnden Ganzen läßt sich nur aus allen Arten und Stufen seiner Erscheinung in Raum und Zeit erkennen. Wer es nur aus einigen derselben, die er jetzt und hier zu beobachten Gelegenheit hat, kennt und nach diesen seinen Begriff von ihm bildet, dessen Begriff muß nothwendig ein sehr beschränkter sein.

So hat Der nothwendig einen sehr beschränkten Begriff von der Menschheit, der sie nur aus der Nation und der Zeit, der er angehört, kennt. Zum vollen Begriff der Menschheit ist erforderlich, alle im Raume ausgebreiteten Menschenrassen und alle in der Zeit aufeinanderfolgenden Entwickelungsstufen derselben zu kennen. Darum ist ethno-

graphische und geschichtliche Menschenkunde so wichtig. Der Begriff erweitert und vertieft in dem Maße, als die Kenntniß des Umfangs seiner in Raum und Zeit ausgebreiteten Erscheinungen sich vervollständigt. Er verengert sich in dem Maße, als diese zusammenschrumpft. Raum und Zeit sind also für den Begriff durchaus nicht gleichgültig.

Hieraus folgt aber, daß, um zum vollen Begriff der Welt zu gelangen, Kunde der Welt in allen Räumen und durch alle Zeiten erforderlich wäre. Weil wir diese nicht haben, weil wir die Welt nur bruchstückweise kennen, darum ist unser Weltbegriff nothwendig ein beschränkter.

Zu dieser objectiven Beschränktheit kommt aber zweitens noch die subjective, die aus der Art unsers Erkennens entspringt. Wir können Alles nur nach unserer, d. h. nach menschlicher Weise erkennen. Unser Weltbegriff ist daher in zwiefacher Hinsicht mangelhaft.

---

2. Natur und Mensch.

Zwei zu vermeidende Extreme.

Im Alterthum beseelte, begeistete, personificirte man jedes Naturwesen.

> Da der Dichtung zauberische Hülle
> Sich noch lieblich um die Wahrheit wand —
> Durch die Schöpfung floß da Lebensfülle,
> Und was nie empfinden wird, empfand.

In unserm materialistischen Zeitalter ist das entgegengesetzte Extrem eingetreten. Man entseelt, entgeistet, verwandelt in Maschinen selbst diejenigen Körper, deren charakteristisches Wesen offenbar Leben, Seele, Geist ist, die Pflanzen, Thiere und Menschen.

Beide Extreme, die spiritualistische Beseelung und materialistische Entseelung aller Naturwesen haben dieses mit einander gemein, daß sie Alles vereinerleien, daß sie den specifischen Unterschied der Naturstufen aufheben, nur daß der Spiritualismus dies in entgegengesetzter Weise thut, als der Materialismus.

Aber die wahre Naturauffassung besteht weder in einer allen Unterschied aufhebenden Vereinerleiung, sei dieses nun die spiritualistische oder die materialistische, noch in einer alle Einheit aufhebenden Sonderung der verschiedenen Naturstufen, sondern in der Auffassung der Einheit im Unterschied und des Unterschiedes in der Einheit, gemäß dem Gesetze der Homogeneität und Specification. (Vgl. Schopenhauer, „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 1.)

Schopenhauer hat in dem Nachweis, daß Wille der Kern jedes Naturwesens ist, daß aber dieses homogene Grundwesen der Natur in den unorganischen Körpern, den Pflanzen und Thieren auf specifisch verschiedene Weise agirt, gemäß den drei Arten von Ursachen, durch die es in Bewegung gesetzt wird, den Ursachen im engsten Sinne, den Reizen und den Motiven, ebenso das Extrem der absoluten Vereinerleiung, wie das der absoluten Trennung der Naturstufen vermieden, hat ebenso dem Gesetze der Homogeneität, als dem der Specification Genüge zu thun gesucht.

In anderer Weise hat dasselbe Fechner zu thun gesucht. Als dieser den Pflanzen Seelen zuschrieb, erhoben oberflächliche, einseitige Köpfe, die wohl den Unterschied und Gegensatz der Naturstufen, aber nicht die Einheit zu erfassen vermögen, ein Geschrei dagegen und verspotteten die Be-

seelung der Pflanzen. Aber siegreich hat sie Fechner geschlagen in seinem Buche „Ueber die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden". (Leipzig, Amelang's Verlag, 1861.) Fechner dehnt den Begriff der Seele auf alle Naturgebiete aus, wie Schopenhauer den Begriff des Willens, übersieht aber über der Homogeneität nicht den specifischen Unterschied und die Stufenfolge in der Art der Beseelung.

Schopenhauer's „Wille in der Natur" und Fechner's „Seelenfrage" sind als Antidota gegen die den Unterschied verwischende Vereinerleiung und die die Einheit aufhebende Trennung der Naturstufen zu empfehlen.

Die Naturstufen. Ob sie als gleichzeitig oder als aufeinanderfolgend zu betrachten sind.

Die Wissenschaft begnügt sich nicht damit, die Naturwesen in Reiche zu bringen, sondern sie legt, gemäß dem Satze vom zureichenden Grunde, den specifisch verschiedenen Reichen auch specifisch verschiedene Kräfte zu Grunde.

Hieraus ist die Zurückführung der Abstufung der Naturreiche auf eine entsprechende Abstufung von Grundkräften der Natur entsprungen, da in jedem der abgestuften Naturreiche eine andere Grundkraft als herrschend, als das Erzeugende und Bestimmende der Erscheinungsweisen oder Formen angesehen wird. Am stärksten hat die Wissenschaft die Nöthigung zur Annahme verschiedener Grundkräfte bei Vergleichung der am weitesten von einander abstehenden Erscheinungsgebiete, des organischen und des unorganischen, gefühlt, und daraus ist die Polemik gegen den Materialismus, welcher leugnet, daß im organischen Gebiete andere Kräfte herrschen, als im unorganischen, entsprungen. Aber auch innerhalb eines jeden dieser beiden großen Gebiete hat sich die Wissenschaft genöthigt gesehen, für specifisch verschiedene

Erscheinungsweisen oder Aeußerungsweisen specifisch verschiedene Grundkräfte als Principien anzunehmen. Im unorganischen Gebiete hat sie demgemäß für die chemischen Erscheinungen andere Grundkräfte angenommen, als für die blos mechanischen; im organischen ebenso für die animalischen andere, als für die blos vegetativen. Bronn, der Uebersetzer Darwin's, theilt die Naturkörper in zwei Abtheilungen mit je zwei Unterabtheilungen, in deren jeder eine andere Grundkraft herrscht, wie folgende Tabelle zeigt:

	Kräfte:	Attraction	Affinität	Vitalität	Sensibilität
Reiche der Naturkörper.	organische			Pflanzen	Thiere
	unorganische	Weltkörper	Mineralien		

(Vgl. „Morphologische Studien über die Gestaltungs-Gesetze der Naturkörper überhaupt und der organischen insbesondere. Gebildeten Freunden allgemeiner Einblicke in die Schöpfungs-Plane der Welt gewidmet", von Dr. H. G. Bronn. Leipzig und Heidelberg, Winter'sche Verlagshandlung, 1858, S. 3.)

Mag man nun aber, wie hier Bronn, vier ursprünglich verschiedene Kräfte: Attraction, Affinität, Vitalität, Sensibilität, oder mag man, wie neuerdings Czolbe thut, nur drei ursprüngliche Wesenheiten: Atome, Organismen, Empfindungen (vgl. „Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniß im Gegensatze zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips", von Dr. Heinrich Czolbe. Jena und Leipzig, Hermann Costenoble, 1865, Kap. 2—4) als Principien annehmen: immer entsteht die Frage, ob die ursprünglich verschiedenen Wesenheiten oder Kräfte, die der Dignität nach eine Stufenfolge

bilden, auch als eine zeitliche Stufenfolge zu betrachten seien, oder ob anzunehmen sei, daß sie stets gleichzeitig da sind und wirken.

Als zeitliche Stufenfolge fassen sie bekanntlich diejenigen Naturforscher auf, welche gemäß der Kant-Laplace'schen Theorie die Materie aus chaotischem Urzustande sich allmälig zu festen Weltkörpern ballen und dann auf unserer Erde von den niedrigsten unorganischen bis hinauf zu den höchsten organischen Formen sich entwickeln lassen.

Diese zeitliche Succession leugnen Andere. So z. B. behauptet Czolbe in dem oben angeführten Buche die gleiche Ewigkeit seiner drei Wesenheiten. Dieselben sind ihm „die drei zwar mechanisch zusammenwirkenden, aber doch scharf getrennten, ewig neben einander bestehenden Theile der Welt, die sich in keiner Weise aus einander entwickelt haben oder entwickeln.“ (S. VI.)

Auch Volger in seinem Buche „Erde und Ewigkeit“ bestreitet die Succession der Naturreiche und weist vielmehr ihre Gleichzeitigkeit nach. Er erklärt die Ansicht, nach welcher es eine Zeit der Urgebirgsbildung gab, in welcher die Erdoberfläche noch nackt und öde und demzufolge in einem mit dem Pflanzen- und Thierleben noch unverträglichen Zustande war, für veraltet. Er sagt: „Seitdem die fortgeschrittene Wissenschaft die wahren Wege der Schichtenbildung erkannt, die Urgebirge als umgewandelte Neubildungen zu betrachten sich gezwungen gesehen und den ewigen Kreislauf zwischen Neubildung und Urgebirge erfaßt hat, ist aus dem Mangel pflanzlicher und thierischer Spuren in den älteren Schichtenfolgen nicht mit dem blassesten Scheine eines Rechtes mehr zu schließen, daß diese Schichten nie solche Spuren enthalten haben und daß während ihrer Bildung Pflanzen und Thiere überhaupt der Erdoberfläche fehlten. Die Schichten sind da — sie selber und ihre Bestandtheile sind der Beweis für das Vorhandensein einer Pflanzen- und Thierwelt, durch deren Lebensthätigkeit ihre eigene Bildung vermittelt wurde,

deren festestes Denkmal sie sind. Denn ohne Kalk kein Feldspath, kein Granit — ohne Pflanzen und Thiere kein Kalk! Keins der Reiche der Natur darf als eine bloße Niederlassung auf fremdem Boden betrachtet werden. Alle Erscheinungen der Natur sind Glieder einer Kette, und nicht minder als das Dasein der Pflanzen und Thiere auf dem Boden beruht, der sie trägt, beruht der Boden selbst auf dem Dasein der Pflanzen und Thiere. Eine Zeit lang glaubte man, in den Pflanzenresten gewisser Schichten des Uebergangsgebirges die ältesten Spuren einer lebendigen Welt zu sehen, und meinte daraus schließen zu dürfen, daß nach der „Urzeit" zuerst blos Pflanzen auf der Erde vorhanden gewesen, die Thiere erst später gefolgt seien. Die Irrigkeit dieser Annahme ist jetzt wohl allgemein anerkannt. Aber wenn es auch nicht gelungen wäre, in noch älteren Schichtenfolgen Spuren von Thieren, neben solchen von Pflanzen, zu entdecken, so dürfte man dennoch nicht Bedenken tragen, jene Vorstellung zu verwerfen, weil die jetzige Lebenswelt, die zu allem Verständniß der vergangenen uns allein den Schlüssel bietet, eine so innige, mit dem Wachsthum unserer Einsicht in ihre Natur immer fester sich schließende Verknüpfung des Pflanzen- und Thierreiches erkennen läßt, daß das eine Reich ohne das andere vernünftiger Weise gar nicht denkbar ist."

Nach Volger ist kein Zustand der Erde unserer Forschung erreichbar, in welchem die Pflanzen- und Thierwelt nicht in demselben Grade, wie gegenwärtig, ein nothwendiges Glied des Erdganzen gewesen wäre. So lange der Kreislauf des Schichtengebäudes gedauert hat, so lange haben auch Pflanzen und Thiere die Erdoberfläche belebt. So wenig, als wir vermögen in dem Kreislaufe der Neubildungen und Urgebirge einen Punkt des Anfangs zu greifen, so wenig sind wir im Stande, einen Anfang zu erfassen für das pflanzliche und thierische Leben. (Vgl. „Erde und Ewigkeit. Die natürliche Geschichte der

Erde als kreisender Entwickelungsgang im Gegensatze zur naturwidrigen Geologie der Revolutionen und Katastrophen", von G. H. Otto Volger. Frankfurt a. M., Verlag von Meidinger und Sohn, 1857, S. 525—528.)

Es ist hier nun nicht meine Absicht, die Frage, ob die abgestuften Naturreiche im Sinne Czolbe's und Volger's als gleichzeitig bestehende, oder ob sie als successive zu betrachten seien, von ihrer empirischen Seite zu beleuchten. Ich will blos vom philosophischen Standpunkte aus darauf hinweisen, daß die logische Nöthigung, die zur Annahme verschiedener Grundkräfte der abgestuften Naturreiche geführt hat, keineswegs auch die Nöthigung in sich schließt, diese abgestuften Naturreiche als gleichzeitig bestehende aufzufassen. Aus der Unmöglichkeit, organisch zweckmäßige Formen auf blos mechanische und chemische Kräfte, und Empfindungen auf blos vitale Thätigkeit zurückzuführen, folgt noch keineswegs, was Czolbe folgert, daß alle drei gleich ewig seien. Die höheren Naturstufen können sehr wohl auf die niederen gefolgt sein, ohne aus den in diesen wirkenden Kräften erfolgt zu sein. Leben läßt sich zwar nicht aus bloßer Attraction und Affinität erklären, sondern bedarf einer eigenen Kraft, der vitalen Kraft; aber daraus folgt nicht, daß die Wirksamkeit dieser Kraft auf der Erde nicht später hervorgetreten sein könne, als die Wirksamkeit der in der unorganischen Natur herrschenden Kräfte.

Es ist kein Widerspruch, eine höhere Kraft später hervortreten zu lassen, als eine niedere, wenn durch die vorbereitende Wirkungen dieser die höheren Wirkungen jener bedingt sind. Mußten Attraction und Affinität die Erde erst für organisches Leben vorbereiten, so kann dieses auf jene gefolgt sein, ohne aus ihnen erfolgt zu sein.

So wenig aber, als aus der Nöthigung, verschiedene Grundkräfte für die abgestuften Naturreiche anzunehmen, die Nöthigung folgt, die geschichtliche Succession der Naturreiche zu leugnen, ebenso wenig folgt auch umgekehrt aus der Annahme der geschichtlichen Succession derselben die

Nöthigung, die ursprüngliche Verschiedenheit der ihnen zu Grunde liegenden Kräfte zu leugnen, wie der Materialismus thut.

Schopenhauer hat beide Ansichten vereinigt, die von der geschichtlichen Succession der Naturstufen von der niedrigsten bis zur höchsten, gemäß dem Satze: die Natur macht keinen Sprung, mit der Ansicht von der specifischen Verschiedenheit der auf den verschiedenen Naturstufen herrschenden Kräfte. (Vgl. „Welt als Wille und Vorstellung", 3. Aufl., I, §. 27, S. 168—173, und „Parerga", 2. Aufl., II, S. 152 fg.)

Die Erklärung der Naturerscheinungen. Sie läßt stets ein Unerklärtes zurück.

Die Naturforscher glauben, eine Erscheinung oder eine Klasse von Erscheinungen genügend erklärt zu haben, wenn sie dieselbe auf eine oder mehrere *allgemeine Kräfte und deren Gesetze* zurückgeführt haben. Damit ist aber weiter nichts gethan, als daß das Einzelne als Beispiel eines *Allgemeinen* hingestellt ist. Das Allgemeine selbst aber, die *Kraft* und ihr *Gesetz*, bleibt zuletzt als unerklärte *Thatsache* oder, um mich eines Goethe'schen Ausdrucks zu bedienen, als „*Urphänomen*" stehen. So z. B. wenn der Tod der Pflanzen, Thiere, Menschen auf die *Sterblichkeit* des Organischen überhaupt als auf ein Naturgesetz zurückgeführt wird, so ist damit nur das *einzelne* Sterben als Beispiel des *allgemeinen* Sterbens hingestellt, das allgemeine Sterben selbst aber unerklärt gelassen.

Würde das Allgemeine, auf welches die Erklärung die einzelnen Fälle zurückführt, behufs seiner Erklärung aus einem noch Allgemeinern abgeleitet, so wäre damit auch wieder weiter nichts erreicht, als daß es als Beispiel dieses Allge-

meinern aufgezeigt wäre. Dieses Allgemeinere selbst aber bliebe als unerklärte Thatsache stehen.

John Stuart Mill sagt daher sehr wahr: „Was man eine Erklärung eines Naturgesetzes durch ein anderes nennt, ist nur die Vertretung eines Räthsels durch ein anderes, und macht den allgemeinen Gang der Natur nicht weniger geheimnißvoll; wir können für die allgemeinern Gesetze nicht mehr als für die partiellen ein Warum angeben. Die Erklärung kann ein Räthsel, an das man sich gewöhnt hat, und das daher nicht mehr räthselhaft zu sein scheint, an die Stelle eines andern noch ungewohnten setzen. Dies ist in gewöhnlicher Sprache unter Erklärung verstanden. Aber das Verfahren, womit wir uns beschäftigt haben, thut häufig das Gegentheil, es löst ein Phänomen, mit welchem wir vertraut sind, in ein anderes auf, von dem wir vorher wenig oder gar nichts wußten, wie z. B. die allgemeine Thatsache von dem Falle schwerer Körper in das Streben aller materiellen Theilchen gegen einander aufgelöst wird. Man muß daher beständig im Auge behalten, daß diejenigen, welche in der Wissenschaft von der Erklärung einer Naturerscheinung sprechen, darunter immer den Nachweis nicht einer gewohnteren, sondern nur einer allgemeineren Naturerscheinung, wovon jene ein partieller Fall ist, oder den Nachweis von Causalgesetzen verstehen (oder verstehen sollten), welche die Naturerscheinung durch ihre vereinte oder successive Wirkung hervorbringen, und von welchen daher ihre Bedingungen deductiv abgeleitet werden können. ...... Von den so erklärten oder aufgelösten Gesetzen sagt man zuweilen, es sei der Grund derselben nachgewiesen, aber der Ausdruck ist ungenau, wenn er in einem andern Sinne als dem bereits angeführten gebraucht wird. Diejenigen, welche nicht an genaues Denken gewöhnt sind, hegen oft die verworrene Vorstellung, daß die allgemeinen Gesetze die Ursachen der partiellen seien; daß das Gesetz der allgemeinen Schwere z. B. das Phänomen des Falles der Körper gegen die Erde verursache. Es wäre aber ein Miß-

brauch des Wortes, dies zu behaupten; die irdische Schwere ist nicht eine Wirkung, sondern ein Fall der allgemeinen Schwere, d. h. eine Art von den besonderen Fällen, in denen sich dieses allgemeine Gesetz bewährt." („System der deductiven und inductiven Logik", von John Stuart Mill, deutsch von J. Schiel, 2. Aufl., I, 555.)

Schopenhauer hat für das Geheimniß, das jede Erklärung der Naturerscheinungen durch Zurückführung auf allgemeine Kräfte und Gesetze zurückläßt, das scherzhafte Gleichniß gebraucht: „Bei der vollendeten Aetiologie der ganzen Natur müßte dem philosophischen Forscher doch immer so zu Muthe sein, wie Jemanden, der, er wüßte gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Gesellschaft gerathen wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als seinen Freund und Vetter präsentirte und so hinlänglich bekannt machte: er selbst aber hätte unterdessen, indem er jedesmal sich über den Präsentirten zu freuen versicherte, stets die Frage auf den Lippen: «Aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?»" („Welt als Wille und Vorstellung", 3. Aufl., I, 117.)

Gegensatz der individuellen und allgemeinen Ursachen der Naturvorgänge.

Bei jedem Naturvorgang lassen sich zweierlei Ursachen unterscheiden, durch deren Zusammenwirken er zu Stande kommt. Die einen machen, daß er jetzt und hier in dieser ganz bestimmten Form stattfindet, die andern, daß überhaupt ein derartiger Vorgang eintritt.

Jenes sind die localen und temporalen oder mit einem Wort die individuellen, dieses die allgemeinen Ursachen. Jene bestimmen das Wie des Vorgangs, diese das Was. Es regnet zum Beispiel. Daß es jetzt und hier, in

dieser ganz bestimmten Form regnet, hat andere Ursachen, als daß es überhaupt regnet.

In den individuellen Ursachen sind die allgemeinen gegenwärtig und wirken durch. Wenn sich nicht überhaupt Wasserdampf in der Luft bildete und dieser nicht bei einer gewissen Temperatur als Regen herabfiele, dann könnte es auch nicht jetzt und hier und in diesem Maße regnen.

Die localen und temporalen Ursachen machen zwar ebenso, wie die allgemeinen den Vorgang nothwendig; aber die Nothwendigkeit aus jenen ist doch eine andere, als die aus diesen. Jene erstere verhält sich zu dieser, wie Zufall zu Nothwendigkeit, oder wie äußere zu innerer Nothwendigkeit. Es stirbt z. B. ein Thier oder ein Mensch jetzt und hier durch Gift. Soweit dieser Tod aus allgemeinen Gesetzen, aus dem Gesetz der Sterblichkeit organischer Individuen und aus dem Gesetz der tödtlichen Wirkung des Giftes auf den Organismus folgt, ist er nothwendig. Soweit er aber daraus folgt, daß gerade jetzt und hier Gift in diesen Organismus gebracht worden, ist er zwar auch nothwendig, aber wir bezeichnen doch diese Nothwendigkeit als zufällig, weil sie durch äußere Ursachen, die auch andere hätten sein oder ganz hätten ausbleiben können, herbeigeführt worden ist.

Nach ihrer allgemeinen Seite lassen sich die Naturereignisse vorhersagen, nach ihrer individuellen aber nicht, weil nur streng Nothwendiges sich vorherberechnen läßt, aber nicht Zufälliges. Daß Jeder sterben wird, können wir vorhersagen, aber wo, wann und wie, das können wir nicht prophezeien.

Die Lebenskraft.

Die Materialisten werfen die Lebenskraft zu den mythischen Wesen. Ihnen genügen die chemischen Grundstoffe zur Erklärung des Lebens. Dann sollten sie aber auch gleich

das Denken zu den mythischen Wesen werfen. Denn was das Wort „Lebenskraft" eigentlich besagen will, daß nämlich diejenige Verbindung und Anordnung chemischer Grundstoffe, welche die organischen Wesen von unorganischen unterscheidet, auch aus einem andern Princip, einer andern Grundkraft zu erklären ist, als die im Unorganischen vorkommenden Verbindungen, — dies ist eine unabweisbare Forderung des Denkens, oder, um es materialistisch auszudrücken, des Gehirns.

Die Lebenskraft oder der Lebenswille, wie es Schopenhauer nennt, wäre nur dann als Erklärungsprincip der Organismen zu verwerfen, wenn die Meinung diese wäre, daß sie die Organismen, wie der Gott des Alten Testaments die Welt, aus Nichts schafft. Aber als das aus den stofflichen Elementen ein zweckmäßiges Ganzes, ein einheitliches Individuum formirende Zweckprincip ist sie eine nothwendige Forderung des Denkens. Denn die zweckmäßige Gliederung stofflicher Elemente bedarf doch einer Erklärung. Wie kommt es, daß hier chemische Grundstoffe zu einer Zelle gegliedert sind, aus der sich ein Lebendiges entwickelt?

So wenig, als sinnvolle Verse aus den Worten allein, die in ihnen verbunden sind, noch die Worte aus den Buchstaben allein, aus denen sie bestehen, sich erklären lassen, — ebenso wenig lassen sich die Organismen aus den in ihnen verbundenen chemischen Grundstoffen allein erklären.

Das die Stoffe zweckmäßig verbindende und formirende Princip ist bei den lebendigen Organismen freilich nicht, wie bei menschlichen Artefacten, bei einer Uhr, einem Instrument, einem Geräth, außerhalb, in dem Kopfe eines verständigen Technikers, sondern es ist den Organismen selbst immanent, und der Zweck, zu welchem die Stoffe gerade so verbunden und formirt sind, ist nicht ein ihnen fremder, sondern ihr eigener; aber ohne ein solches immanentes Zweckprincip wird man bei Erklärung der Organismen nicht auskommen.

Weiter will aber auch das Wort „Lebenskraft" seinem wahren Sinne nach nichts besagen, als eben dieses in den Stoffen herrschende, ihre zweckmäßige Form begründende Princip. Mag man daher auch das Wort „Lebenskraft" verwerfen und ein anderes dafür wählen, wenn man ein passenderes zu haben glaubt, der Sinn des Wortes ist für jeden, der wirklich denkt, ein unverwerflicher. Denn, wo Vieles zweckmäßig zu einer Einheit zusammenwirkt, ist dieses zweckmäßige Zusammenwirken des Vielen nur aus einer ursprünglich die Vielheit beherrschenden Einheit zu erklären.

Die Arten des Lebendigen.

Die Arten des Lebendigen (Organischen) sind für uns ein factisch Gegebenes und lassen sich nimmer aus dem Allgemeinbegriff des Lebens ableiten. Aus dem Allgemeinbegriff des Lebens folgt nicht, daß es pflanzliches und thierisches Leben geben müsse, aus dem Allgemeinbegriff der Pflanze folgt wiederum nicht, daß es gerade diese bestimmten Arten von Pflanzen, die wir factisch vorfinden, noch aus dem Allgemeinbegriff des Thieres, daß es diese factisch existirenden Arten von Thieren geben müsse. Jeder Versuch, aus dem Allgemeinbegriff die Arten zu construiren, muß scheitern. Denn im Allgemeinbegriff liegt eben nicht mehr, als das allem Besondern Gemeinsame, diesem Gemeinsamen ist aber nicht anzusehen, warum es sich gerade in diese Arten, die wir empirisch vorfinden, besondern muß.

Logisch sind so viele Arten eines Allgemeinbegriffs möglich, als sich Besonderheiten denken lassen, die dem wesentlichen Inhalt des Begriffs nicht widersprechen. Es ist daher nicht undenkbar, daß es außer pflanzlichem und thierischem Leben noch andere Arten von Leben, oder von

jenen beiden noch andere Unterarten gebe, als die bekannten. Aber real kommen nur diejenigen Arten zu Stande, zu denen in der Natur die Bedingungen vorhanden sind. Diese lassen sich in zwei Klassen theilen, in innere und in äußere; denn die Arten sind theils bedingt durch den in verschiedene Richtungen auseinandergehenden Lebenstrieb oder Lebenswillen der Natur, theils durch äußere Existenzbedingungen. Es können daher nur diejenigen Artbesonderheiten factisch existiren, die einestheils in einer besondern Richtung des Lebenswillens wurzeln, und zu denen andererseits die äußern Existenzbedingungen vorhanden sind.

Hat die Natur nicht den Willen, nicht den Zweck in einer besondern Weise zu leben, so möchte diese Weise immerhin logisch denkbar sein, wie z. B. das Leben in Weise der Engel, sie käme doch nicht zu Stande. Die bloße Denkbarkeit einer Art, wenn derselben kein Naturwille, kein Bedürfniß, in dieser Art zu existiren, entspricht, hilft nichts zu ihrer Verwirklichung. Zweitens aber, auch wenn der Naturwille zur Bildung einer bestimmten Art vorhanden wäre, diese Art aber der äußern Existenzbedingungen ermangelte, dann käme die Art auch nicht zu Stande.

Nach den Factoren fragend, auf welchen sowohl die Mannigfaltigkeit der organischen Formen, als die Ungleichheit ihrer Entwickelungshöhe beruhen, giebt Bronn folgende vier an:

a) einen von Grund aus verschiedenen Plan ihrer Körper-Form und Organen-Stellung;

b) gewisse allgemeine Entwickelungs-Gesetze, welche sich zu jedem der zwei organischen Reiche verhalten, wie die individuellen Entwickelungsgesetze zum einzelnen Organismus, und welche in jeder neuen Verschiedenheit des Pflanzen- und Thier-Planes sich dem vorgefundenen Materiale in anderer Weise anfügen müssen;

c) die Anpassung der aus diesen zwei Quellen hervorgehenden Organisationen an die verschiedenen äußern Existenz-

Bedingungen, unter welchen die Organismen zu leben bestimmt sind;

d) das Streben der Natur nach Mannigfaltigkeit, demzufolge sie die von diesen drei Grund Ursachen nothwendig bedingten Formen oft als ebenso viele Themata in vielartigen untergeordneten Modificationen variirt.

Die erste dieser Quellen entspringt nach Bronn, im Gegensatz zur dritten, ganz aus dem Innern und ist am tiefsten in die Organisation der Wesen eingreifend. Die zweite Quelle dagegen entwickelt das Formen-Material, welches die erste geschaffen, überall auf bestimmtem Wege vorwärtsschreitend, zu ungleichen, bleibenden Organisations-Höhen, ohne je einen Organismus seinem Grundplane zu entfremden. Die dritte Quelle ist eine auf die durch die zwei ersten von innen heraus gebildeten Formen von außen her einwirkende; die Art und Höhe der Gestaltungen, welche sie in jeder Formengruppe bewirkt, sind von der Art und Höhe der äußern Existenzbedingungen abhängig. Die vierte Quelle hat nur noch auf die Mannigfaltigkeit, aber nicht auf die Organisationshöhe der Wesen einen erheblichen Einfluß. (Vgl. „Morphologische Studien über die Gestaltungsgesetze der Naturkörper überhaupt und der organischen insbesondere", von Dr. H. G. Bronn. Leipzig und Heidelberg, Winter'sche Verlagshandlung, 1858, S. 81 fg.)

Die erste der hier angegebenen vier Quellen organischer Formen wird von Bronn mit Recht als die „am tiefsten eingreifende" bezeichnet; denn in den verschiedenen Grundplanen der Körperform und Organenstellung offenbart sich der Wille zum Leben, um mich dieses Schopenhauer'schen Ausdrucks zu bedienen, in seinem ursprünglichen, in verschiedene Richtungen auseinandergehenden Streben.

Ohne verschiedene Grundplane oder Grundzwecke anzunehmen, läßt sich auch von Arten im strengen Sinne des Worts nicht reden. Die Darwin'sche Theorie der Artenbildung, welche den Zufall eine so große Rolle bei Bildung der Arten spielen, die unbegränzte Mannigfaltigkeit der Arten

durch zufällige, in dem Kampfe um das Dasein nützliche Abänderungen entstehen läßt, ist daher, vom philosophischen Standpunkte aus betrachtet, nicht beifallswerth.

Der Zufall spielt unstreitig bei der Artenbildung auch mit eine Rolle; denn die Natur muß sich bei Bildung der Arten den äußern Existenzbedingungen, also einem zufälligen Element, anbequemen. Aber die Hauptrolle spielt der Zufall nicht.

Bronn, der Uebersetzer Darwin's, mußte sich daher von seinem, wie gezeigt, verschiedene Grundplane zur Erklärung der Arten zu Grunde legenden Standpunkt aus, in seinem kritischen Schlußwort zu Darwin's Buche gegen die Darwin'sche Zufallstheorie erklären. Er sagt mit Recht: „Je mehr ein Naturforscher sich mit Detailstudien über den Bau der natürlichen Wesen und über dessen wunderbare Zweckmäßigkeit, über das Zusammenstimmen aller Einzelheiten zu einem Organismus, wovon kein Theilchen willkürlich geändert werden kann, ohne das Ganze zu gefährden, — über die Wiederholung derselben planmäßigen Einrichtung in jedesmaliger anderer Weise bei 250,000 bekannten Organismenarten der jetzigen Schöpfung, — über die culminirende Vollendung des Ganzen bei den vollkommensten dieser Organismen, — über die Entwickelung aller dieser Einrichtungen in einem Embryo, der ihrer noch nicht bedarf, zu künstlichen Zwecken, beschäftigt hat, um so schwerer wird es ihm anfangs werden, darin nichts weiter, als die Folgen eines fortschreitenden Verbesserungsprocesses zu sehen, worin jeder neue weitere Fortschritt nach Darwin's Theorie selbst jedesmal nur ein Zufall ist und erst durch Vererbung festgehalten werden kann." (Vgl. Bronn's Uebersetzung von Darwin's „Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung", 2. Aufl., S. 544.)

Auch erhebt Bronn gegen die Darwin'sche Theorie mit Recht den Einwand und betrachtet diesen Einwand sogar als den ersten und erheblichsten, daß nach ihr Formengewirre

entstehen müßten, bei denen eigentlich von gesonderten Arten nicht mehr die Rede sein könnte. „Da die entstehenden Varietäten nach Darwin in der Regel sich nicht durch äußere Einflüsse und nie in Folge eines eigenen innern, in bestimmter Richtung beharrlich abweichenden Bildungstriebes entwickeln, sondern dadurch, daß von ganz zufälligen, in allen möglichen Richtungen auseinanderlaufenden unmerkbar kleinen Abänderungen diejenigen, welche dem Organismus nützlich sind, am meisten Aussicht haben, die übrigen zu überleben und sich reichlicher als sie fortzupflanzen, — da eine jede dieser in verschiedenen Richtungen auseinanderlaufenden kleinsten Abänderungen wieder in allen Richtungen um ein Minimum abändern kann, — da nach Darwin's eigener Annahme nur in 4—8—10 Generationen wieder einmal eine genau in gleiche Richtung mit einer der vorigen fällt und sie steigert oder durch Häufung verstärkt; — und da unter so unmerkbar kleinen Abänderungen noch keine ein merkbar großes Uebergewicht über die andern im Rassenkampfe haben kann: — so werden die Abarten nicht als solche nett und fertig sich von der Stammform wie ein gestieltes Dikotyledonen-Blatt vom Stengel, sondern etwa wie der unregelmäßig krause Lappen einer Blätterflechte von der übrigen Flechtenmasse ablösen, welche sich auch im weitern Verlaufe nie zu einem scharf und regelmäßig contourirten Blatt entwickelt, sondern stets seine unsichere Gestalt behält, indem, wie lang er endlich auch werden mag, er immer wieder in ähnlicher Weise wuchert. Und diese Unsicherheit der Begränzung wird um so bedeutender werden, da die neuen Abarten nicht auf einzelnen Merkmalen, sondern auf 2—3—4 von den alten abweichenden Charakteren beruhen, deren aber jeder für sich allein auftreten oder sich in verschiedener Weise und in verschiedenen Graden mit jedem andern verbinden kann, und da nach Darwin's eigener Theorie Varietäten unter sich vorzugsweise fruchtbar sind und kräftige Nachkommenschaft liefern. Es müßten Formengewirre entstehen noch weit ärger, als wir sie zum Theil

in Folge anderer Ursachen in der Pflanzenwelt wirklich in einigen Fällen kennen, bei Rubus, Salix, Rosa, Saxifraga. So müßten sie, wenn auch nicht ausnahmslos, doch vorherrschend überall vorkommen, obwohl sie jetzt im Pflanzenreich selbst nur als Ausnahmen erscheinen und im (lebenden) Thierreiche noch überhaupt kaum bekannt sind." (S. 533 fg.)

Die Abstammung des Menschen vom Thiere.

Wie nothwendig eine scharfe Sonderung dessen, was durch das reine Denken ausgemacht werden kann, von dem, was nur durch Erfahrung auszumachen ist, sei, damit das Denken sich nicht anmaße, a priori über Etwas zu entscheiden, was nur a posteriori ermittelt werden kann, — das zeigt sich unter anderm bei der Frage nach der Abstammung des Menschen.

Ob es möglich oder unmöglich sei, daß das Menschengeschlecht vom Affen-, überhaupt von einem Thiergeschlecht abstamme, darüber kann das Denken durch apriorische Grundsätze allein nicht entscheiden. Das Denken nöthigt uns zwar anzunehmen, daß nie und nirgends in der Natur Etwas entsteht, wozu nicht die Bedingungen vorhanden sind. Welches nun aber factisch die Bedingungen eines bestimmten Naturproducts sind, darüber kann das Denken durch sich allein nicht entscheiden, das muß vielmehr empirisch ermittelt werden.

Das Denken kann nur so viel mit Gewißheit behaupten: Der Mensch konnte erst entstehen, als die Bedingungen zu seiner Entstehung vollständig beisammen waren und zusammenwirkten. Geht es aber weiter und behauptet, aus dem Affen- oder einem sonstigen Thiergeschlecht konnte der Mensch nicht entstehen, so überschreitet es schon seine Gränze. Denn welchem Grundsatze des Denkens sollte es widersprechen, dem

Menschen einen thierischen Ursprung beizulegen? Etwa dem Grundsatze: Gleiches stammt nur von Gleichem? Dieser Grundsatz ließe sich nur dann gegen die Abstammung des Menschen vom Thiere geltend machen, wenn zuvor bewiesen wäre, daß Thier und Mensch so ungleicher Art sind, daß dieser nicht von jenem abstammen kann. Ist aber ihre Ungleichheit keine so große, wird sie vielmehr durch die Gleichheit überwogen, dann kann der Satz: „Gleiches stammt nur von Gleichem", nicht gegen den thierischen Ursprung des Menschen geltend gemacht werden. Der Satz: Gleiches stammt nur von Gleichem, schließt ja untergeordnete, unwesentliche Verschiedenheiten zwischen Erzeuger und Erzeugtem nicht aus. Das Denken nöthigt nur, anzunehmen, daß Erzeugendes und Erzeugtes ihrem Wesen nach gleichartig sind, nicht aber, daß sie ununterscheidbar seien.

Das Sträuben gegen die Annahme, daß der Mensch vom Thiere abstamme, hat eigentlich seinen Grund in der theologischen Voraussetzung der unmittelbaren Schöpfung des Menschen durch Gott, derzufolge eine Kluft zwischen Mensch und Thier, ein dualistischer Gegensatz zwischen beiden besteht. Vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus, auf dem der Mensch als Naturproduct und das organische Leben überhaupt als ein sich entwickelndes, vom Niedersten zum Höchsten durch alle Mittelstufen emporsteigendes, also nicht als unmittelbar und sprungweise, sondern nur als mittelbar und stetig bildend und wirkend betrachtet wird, ist es so natürlich, den Menschen aus einem organischen Wesen hervorgehen zu lassen, das ihm in der Organisation am nächsten steht, am ähnlichsten ist, am wenigsten von ihm abweicht, also aus der menschenähnlichsten Thierart, daß man sich einst wundern wird, wie man gegen diese Annahme sich hat sträuben können.

Eine nicht unmittelbar und sprungweise, sondern nur mittelbar und stetig bildende Natur kann ja gar nicht anders, als ein Höheres aus dem ihm in der Entwickelung zunächst stehenden, bis an seine Stufe hinanreichen-

den Niedern hervorbringen. Aus einem Erdenkloß freilich, wie Gott (1 Mos. 2, 7), kann die Natur nicht unmittelbar einen Menschen machen, — dies wäre ein Sprung, der ihrer Schöpfungsweise zuwider ist, — wohl aber aus einem thierischen, bis an den Menschen hinanreichenden Organismus. Darin liegt nichts der Wirkungsweise der Natur Widersprechendes.

Die Werke der Natur, verglichen mit den Werken des Menschen.

Nach Schopenhauer bedeutet Natur „das ohne Vermittelung des Intellects Wirkende, Treibende, Schaffende". (Vgl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, Kap. 21, S. 304 der 3. Aufl.) Die Zeugung, die Entwickelung und Erhaltung des Organismus, die Heilung der Wunden, der Ersatz oder die vicarirende Ergänzung verstümmelter Theile, die heilbringende Krisis in Krankheiten, die Werke thierischer Kunsttriebe und das Schaffen des Instincts überhaupt sind hiernach Naturwirkungen, weil sie ohne Dazwischenkunft des Intellects, der Vorstellung zu Stande kommen. Daß sie unendlich besser und vollkommener ausfallen, als das, was mit Hülfe des Intellects geschieht, nämlich alle bewußten und beabsichtigten Leistungen und Werke der Menschen, als welche gegen jene andern gehalten bloße Stümperei sind, — das ist nach Schopenhauer eine Folge der secundären Natur des Intellects. (Vgl. daselbst S. 304.)

Andererseits aber hat Keiner so stark gegen den Gegensatz von Geist (Intellect) und Natur polemisirt, wie gerade Schopenhauer. Der Geist (Intellect) gehört nach ihm zur Natur, ist physisch, ist Gehirnfunction, ist ein von der Natur zum Dienst ihrer im animalischen Reiche mannigfaltiger und complicirter gewordenen Bedürfnisse geschaffenes Werkzeug. Ist folglich nicht auch das Treiben, Wirken und

Schaffen des Intellects ein natürliches, ein „ohne Dazwischenkunft der Vorstellung“ zu Stande kommendes?

Mögen immerhin die mittelst des Intellects geschaffenen Werke von den unmittelbaren Naturwirkungen sich wie durch Vorstellung vermittelte von ohne Vorstellung zu Stande kommenden unterscheiden, — die Thätigkeit des Intellects selbst ist doch eben so wenig durch Vorstellung vermittelt, wie jede andere Naturthätigkeit. Sie ist eine an sich ebenso unmittelbare, wie die instinctiven Thätigkeiten des Leibes. Die vorstellende Kraft, welche die Voraussetzung der Vorstellungen bildet, kann doch in ihrer Thätigkeit nicht wieder durch Vorstellungen bedingt sein.

Wenn demungeachtet die mittelst des Intellects geschaffenen Werke des Menschen, wie Schopenhauer sagt, gegen die der Natur gehalten, Stümpereien sind, so kann das nicht daher kommen, daß die Operationen des Intellects keine Naturoperationen sind; — denn das Vorstellen und Denken ist ebenso gut ein physiologischer Proceß, wie das Athmen, Verdauen und Zeugen; — sondern es kann nur theils an der schlechten Beschaffenheit des Intellects (des Gehirns) Derer liegen, deren Werke Stümpereien sind, theils an den Hemmungen, die der vom Intellect zu bewältigende äußere Stoff demselben entgegensetzt.

Die Unvollkommenheit des Organs und der zu bewältigende äußere Stoff kann aber ebenso gut bei den andern Operationen des Leibes Ursache der „Stümperei“ werden, als bei den Operationen des Intellects. Das Athmen, Verdauen, Zeugen kann ebenso gut stümperhaft ausfallen und fällt häufig genug stümperhaft aus, wie das Denken.

Einen absoluten Gegensatz zwischen dem Schaffen der Natur und dem Wirken des Intellects kann ich daher nicht anerkennen. Ich kann dem Schopenhauer'schen Satze: „daß alle menschliche Kunst nicht blos dem Grade, sondern der Art nach vom Schaffen der Natur völlig verschieden ist“ (vgl. „Welt als Wille und Vorstellung“, II, S. 367 der 3. Aufl.) nicht beistimmen. Die Werke beider fallen voll-

kommen aus, wenn einerseits die thätige Kraft, das thätige Organ vollkommen ist und andererseits der zu bewältigende Stoff ihre Operationen nicht hemmt. Die Werke beider fallen stümperhaft aus, wenn von beidem das Gegentheil stattfindet.

Sicherheit der Natur und Schwanken des Menschen.

Die Dichter lieben es, die Sicherheit und Festigkeit der Natur gegenüber dem Schwanken des Menschen zu preisen und mit Neid auf jene zu blicken.

O Mond im weißen Unschuldskleid!
Ihr Sterne dort unzählig,
In eurer stillen Sicherheit
Wie wandert ihr so selig. (Lenau.)

Hält die Erde doch, die alte,
Ihre Kinder fest umschlungen,
Hat sie doch zu ihrer Mitte
Jeden Flug zurückgezwungen.
Feste, ewige Gesetze
Halten Erd' und Himmelszelt,
Nur das Menschenherz, das kranke,
Schwankt umher in fester Welt. (Gottschall.)

Aber dieser Gegensatz zwischen Mensch und Natur hat doch nur bedingte Wahrheit. Die Gestirne und die Magnetnadel sind so gut Aberrationen, Schwankungen unterworfen, als der Mensch. Andererseits ist die Richtung des Menschen mit seinen unwandelbaren, auf bestimmte Ziele gerichteten Naturtrieben eine ebenso sichere, ebenso wenig schwankende, als die der Gestirne und der Magnetnadel.

Das häufigere Schwanken des Menschen entspringt nur theils aus den zahlreicheren Beziehungen seiner concreteren Natur, durch die es geschieht, daß, während der eine Trieb

ihn nach der einen Richtung hintreibt, ein anderer ihn nach einer andern zieht; theils aus der Wandelbarkeit des Erkennens, die auch bei der Unwandelbarkeit des Triebes oder Willens es macht, daß er die Gegenstände bald so, bald so ansieht und daher zu der einen Zeit dasselbe flieht, was er zu der andern begierig sucht.

Hätten die Gestirne ebenso viele und verschiedene Triebe, als der Mensch, und müßten sie die Gegenstände, auf die diese Triebe bezogen sind, ebenso erst allmälig und mittelbar mittelst eines allmälig sich entwickelnden und des Irrthums fähigen Intellects kennen lernen, wie der Mensch, dann würden sie ebenso häufig und stark irrlichterliren, wie der Mensch.

Im Ganzen aber ist der Gang des Menschen ein ebenso gesetzmäßiger, ebenso fest und sicher durch seine Natur bestimmter, wie der Gang der Gestirne durch die ihrige.

Mensch und Thier, mit einander verglichen in Beziehung auf Lebensglück.

Man kann leicht auf den Gedanken kommen, daß im Allgemeinen das Leben des Thieres ein glücklicheres sei, als das des Menschen. Denn das Thier, nur in der Gegenwart lebend, das Jetzt genießend, ist frei von den Schatten, welche Vergangenheit und Zukunft auf das Leben des vernunftbegabten Menschen werfen. Der Blick in die Vergangenheit bereitet dem Menschen oft Reue, der in die Zukunft Besorgniß, und beide trüben den gegenwärtigen Genuß. Das Thier genießt den gegenwärtigen Moment, ohne, wie der Mensch, durch Reue über Vergangenes, oder durch den Gedanken an die Unsicherheit des Besitzes, an die Möglichkeit, durch Feinde, Neider, durch Krankheit oder Tod des Liebsten verlustig zu gehen, geplagt zu werden.

So betrachtet, scheinen also die vernunftlosen Thiere besser daran zu sein, als der vernunftbegabte Mensch. Aber eben dieselbe Vernunft, die den Menschen durch den Blick über das Gegenwärtige hinaus, durch den Rückblick in die Vergangenheit und den Vorblick in die Zukunft, zu Leiden und Qualen befähigt, die das Thier nicht kennt, befähigt ihn andererseits auch, sich die Gegenwart besser zu gestalten, sich vor den Verlockungen und Gefahren, denen das Bestimmtwerden durch den *gegenwärtigen* Eindruck aussetzt, besser zu wahren, als das Thier. Das Thier, von gegenwärtiger Lust gelockt, von gegenwärtiger Gefahr geschreckt, unterliegt dem jedesmal erregten *Affect*, und stürzt dadurch in jene Nöthen, Bedrängnisse, Gefahren, vor welchen der Mensch durch seine die Heftigkeit des aufwallenden Affects dämpfende Vernunft geschützt ist.

Auch noch in anderer Beziehung könnte es scheinen, daß das Leben des Thieres ein glücklicheres sei, als das des Menschen. Das Thier, als blos durch *sinnliche* Motive bestimmt, geräth nicht, wie der Mensch, der einen Kampf zwischen sinnlichen und vernünftigen Motiven zu bestehen hat, in *Zwiespalt* mit sich. Wie oft ist nicht der Mensch in der Lage, entweder sinnliche Güter und Genüsse der Vernunft, oder vernünftige Güter und Genüsse den Sinnen opfern zu müssen. Und welchen Kampf kostet nicht die Wahl zwischen beiden, wie unglücklich macht nicht die Nothwendigkeit, einen Theil seines Wesens und Willens einem andern opfern zu müssen!

Diesen Zwiespalt, diesen Kampf, dieses Unglück kennt das Thier nicht. Das Thier wird höchstens durch entgegengesetzte *sinnliche* Motive nach entgegengesetzter Seite hingezogen, der Hund z. B. durch den Geruch eines Bratens angelockt, gleichzeitig aber durch den drohenden Stock des Herrn zurückgeschreckt. Der Mensch aber hat nicht blos zwischen entgegengesetzten *sinnlichen* Motiven zu kämpfen, sondern überdies noch zwischen sinnlichen und *vernünftigen*, oder sinnlichen und *sittlichen*.

Es ist nun zwar richtig, daß, je größer die Möglichkeit des innern Zwiespalts in einem Wesen ist, desto größer auch die Möglichkeit des Unglücks, und von diesem Gesichtspunkt aus ist nicht blos das Leben des Menschen ein unglücklicheres, als das des Thieres, sondern auch schon das des höheren, innerlich reicheren Thieres ein unglücklicheres, als das des niederen, innerlich ärmeren; ferner das ganze Leben des Thieres ein unglücklicheres, als das der Pflanze. Von dem Gesichtspunkt aus, daß Eintracht zum Glück gehört, wäre die todte, kein anderes Streben, als das der Schwere und der chemischen Verwandtschaft in sich tragende Materie am glücklichsten zu preisen, und es wäre wünschenswerther, ein Stein, als ein Mensch zu sein.

Aber es drängt sich sofort auch die Gegenbetrachtung auf, daß der größern Fähigkeit zum Unglück bei innerlich reichern, begabtern, vielseitigern Wesen durch Zwiespalt der verschiedenen Anlagen, auch eine größere Fähigkeit zu Glück durch Harmonie derselben zur Seite geht. Das Glück der Eintracht mit sich ist zwar ein schwerer zu erreichendes bei innerlich reichen, vielseitigen Naturen, als bei innerlich armen, einseitigen; aber wie viel reicher und voller ist auch das Glück des vielseitigen Naturwesens, wenn es ihm gelingt, die verschiedenen Triebe und Strebungen in sich zur Eintracht zu bringen und harmonisch zu befriedigen!

Man wird also eingestehen müssen: Der Mensch ist vielfachern Unglücks fähig, als das Thier, aber auch vielfachern Glücks. Volle Befriedigung zu erlangen, ist für den Menschen schwerer, als für das Thier, aber, wenn er sie erlangt, ist sein Glück auch ein reicheres, als das des Thieres.

Schopenhauer sagt: „Wie die Erscheinung des Willens vollkommener wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz: ein gewiß sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Thieren, den Infusorien und Radiarien ein: sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu

empfinden und zu leiden noch beschränkt: erst mit dem vollkommenen Nervensystem der Wirbelthiere tritt sie in hohem Grade ein, und in immer höherem, je mehr die Intelligenz sich entwickelt. In gleichem Maße also, wie die Erkenntniß zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtsein sich steigert, wächst auch die Quaal, welche folglich ihren höchsten Grad im Menschen erreicht, und dort wieder um so mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Mensch ist: der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten. In diesem Sinne, nämlich in Beziehung auf den Grad der Erkenntniß überhaupt, nicht auf das bloße abstracte Wissen, verstehe und gebrauche ich hier jenen Spruch des Koheleth: Qui auget scientiam, auget et dolorem. — Dieses genaue Verhältniß zwischen dem Grade des Bewußtseins und dem des Leidens hat durch eine anschauliche und augenfällige Darstellung überaus schön in einer Zeichnung ausgedrückt jener philosophische Maler, oder malende Philosoph, Tischbein. Die obere Hälfte seines Blattes stellt Weiber dar, denen ihre Kinder entführt worden, und die, in verschiedenen Gruppen und Stellungen, den tiefen mütterlichen Schmerz, Angst, Verzweiflung, mannigfaltig ausdrücken; die untere Hälfte des Blattes zeigt, in ganz gleicher Anordnung und Gruppirung, Schafe, denen die Lämmer weggenommen worden, so daß jedem menschlichen Kopf, jeder menschlichen Stellung der obern Blatthälfte, da unten ein thierisches Analogon entspricht und man nun deutlich sieht, wie sich der im dumpfen thierischen Bewußtsein mögliche Schmerz verhält zu der gewaltigen Quaal, welche erst durch die Deutlichkeit der Erkenntniß, die Klarheit des Bewußtseins, möglich ward." (Vgl. „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 56, S. 365 der 3. Aufl.)

Aber könnte nicht ein Maler auch auf einem Blatt einer frohen und befriedigten Thierfamilie eine frohe und befriedigte Menschenfamilie gegenüberstellen, so daß man deutlich sähe, wie sich die im dumpfen thierischen Bewußtsein mögliche Freude verhält zu der geistigen Heiterkeit, welche erst durch

die Deutlichkeit der Erkenntniß möglich wird? Hat Schopenhauern sein Genius blos größere Leiden bereitet, nicht auch größere Freuden, als deren der Philister fähig ist?

Minder einseitig, als an der angeführten Stelle des ersten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" urtheilt Schopenhauer im zweiten Bande (S. 317 fg.). Er zeigt daselbst, nachdem er von der Steigerung der Affecte im Menschen durch die Erhöhung der Intelligenz gesprochen, daß eine analoge Steigerung auch schon in der Thierwelt stattfindet, da z. B. junge Kälber sich ruhig auf einen Wagen packen und fortschleppen lassen, junge Löwen aber, wenn nur von der Mutter getrennt, fortwährend unruhig bleiben und unabläßig brüllen, Kinder aber gar in einer solchen Lage sich fast zu Tode schreien und quälen würden. Alsdann fährt er fort: „Auf eben diesem Wechselverhältniß (zwischen Intellect und Wille) beruht es, daß der Mensch überhaupt viel größerer Leiden fähig ist, als das Thier; aber auch größerer Freudigkeit, in den befriedigten und frohen Affecten. Ebenso macht der erhöhte Intellect ihm die Langeweile fühlbarer, als dem Thier, wird aber auch, wenn er individuell sehr vollkommen ist, zu einer unerschöpflichen Quelle der Kurzweil." Auch in dem langen Paragraphen der „Parerga", in welchem Schopenhauer das Glück des Lebenslaufes des Menschen mit dem des Thieres vergleicht und geneigt ist, die Thiere im Vortheil gegen den Menschen anzunehmen, sieht er sich doch genöthigt, einzugestehen, daß das Leben des Thieres „weniger Leiden, aber auch weniger Freuden" als das menschliche enthält. (Vgl. „Parerga und Paralipomena", 2. Aufl., II, §. 154, S. 317.)

Selbstgenuß der Natur.

Es ist nicht blos ein poetischer, sondern auch ein wahrer Gedanke, daß die Natur sich selbst genießen,

daß sie ihre objective Mannigfaltigkeit durch eine entsprechende subjective von lebenden, empfindenden und erkennenden Wesen sich zum Innewerden, zum Genusse bringen will; — ein Gedanke, den Fechner zum Beweise für die von ihm behauptete, von Gegnern angegriffene Pflanzenseele benutzt hat, indem er sagt, „daß wir die sonst in der Natur bemerkliche Tendenz, die Mannigfaltigkeit der äußern Verhältnisse durch eine zugehörige Mannigfaltigkeit von Geschöpfen mittelst einer zweckmäßigen Variation ihrer Organisation, Lebensstellung und Lebensweise psychisch ausnutzen, erschöpfen zu lassen, nur halb erfüllt finden würden, wenn blos die den Standort beständig wechselnden Thiere, nicht die in feste Lebenskreise gebannten Pflanzen mit Seele begabt wären, wogegen, wenn beide mit Seele begabt sind, die im Thierreich deutlich ausgesprochene, aber nur halb erfüllte Tendenz sich ganz erfüllt findet; denn so geeignet das Thier nach seiner Einrichtung und Lebensweise ist, sich der fernern Beziehungen der Natur empfindend und strebend zu bemächtigen und selbst solche mit seiner Seele zwischen der Ferne zu knüpfen, indem es hin- und wiederläuft, ist die Pflanze geeignet, den Kreis der bestimmten Verhältnisse, in die sie gebannt ist, empfindend und strebend zu erschöpfen, indem sie ihn durchwurzelt und durchwächst." (Vgl. „Ueber die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden", von Gustav Theodor Fechner. Leipzig, 1861, Amelang's Verlag, S. 76.)

An einem andern Orte sagt Fechner: „.... So dachte ich nun weiter, die Natur habe auch wohl nur darum die Bergpflanze anders gebaut und an andern Ort gestellt, um ebenso die Frische und Reinheit der Bergluft und was sonst der Berg noch anders haben mag, als der Teich, einem Wesen zu recht reinem, vollem Genuß zu bringen. Ist doch, sagte ich mir, die Wasserlilie wirklich so ganz eigen nur eben für das Wasser, die Bergpflanze für den Berg eingerichtet; oder wollten wir es umkehren, könnten wir es nicht auch, und sagen, das Wasser sei ganz für die Wasserlilie,

der Berg ganz für die Bergpflanze eingerichtet? Es ist wahr, im Schmetterlinge, im Fische hat man schon Wesen, die ein Leben in Luft und Wasser genießen; man kann fragen, wozu noch andere? aber wie anders gebaute, eingerichtete! Fliegen doch schon mehrerlei Schmetterlinge auf demselben Berge, schwimmen doch schon mehrerlei Fische in demselben Wasser! macht einer die andern überflüssig? Jedes gewinnt doch nach seiner besondern Einrichtung und besonderm Verhalten andere Empfindungen und Triebe aus demselben Elemente. Nun verhält sich die Wasserpflanze noch ganz anders als alle Fische gegen das Wasser, die Bergpflanze noch ganz anders als alle Schmetterlinge gegen Luft und Licht; wie ganz andere Empfindungen und Triebe wird es also noch für sie geben können! ....

„Darin besteht ja überhaupt die größte Kunst der Natur, aus demselben Borne jeden etwas Anderes schöpfen lassen zu können, indem der Trank sich mit dem Becher ändert. Jedes Wesen stellt gleichsam ein anders gestaltetes Sieb dar, das demgemäß andere Empfindungen aus der Natur aussiebt; und was eines übrig läßt, ist noch für unzählige andere." (Vgl. Fechner's: „Professor Schleiden und der Mond." Leipzig, Adolf Gumprecht, 1856, S. 80 fg.)

Die Ausführung dieses Grundgedankens von dem Streben der Natur, ihr objectives Sein in der mannigfaltigsten Weise durch lebende und empfindende Wesen sich zum subjectiven Genusse zu bringen, klingt zwar bei Fechner mitunter spielend, aber der Gedanke selbst ist ein jedem Denkenden sich aufdrängender. N a t u r w i l l s i c h s e l b s t g e n i e ß e n. Für jede Seite ihres objectiven Seins schafft sie in lebenden, empfindenden und erkennenden Wesen sich Organe der subjectiven Aufnahme und Einverleibung. Je reicher ein Wesen an verschiedenen Organen ist, desto vielseitiger genießt sich in ihm die Natur. Nur in allen empfindenden und erkennenden Wesen zusammen empfindet und erkennt sich die Natur v o l l s t ä n d i g. Im Menschen genießt sie sich nicht blos nach ihrer s t o f f l i c h e n, sondern mittelst

des Verstandes und der Vernunft auch nach ihrer geistigen Seite, nach ihrer Ordnung, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Schönheit.

Die Natur ist also nicht blind und fühllos; denn sie sieht und fühlt in den sehenden und fühlenden Wesen, in denen sie lebt. Wenn die Theologen sagen: Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen? Der das Ohr gemacht hat, sollte der nicht hören? Der den Verstand gemacht hat, sollte der nicht verstehen? so kann der Naturalist, der keinen andern Gott anerkennt, als die Natur, erwidern: Auch mein Gott sieht, hört, versteht, aber nicht in einem Kopfe außer der Natur, sondern in den Köpfen der Naturwesen, in denen er lebt. In ihnen sieht, hört und versteht er, und was er sieht, hört und versteht, ist wieder nur er selbst.

3. Leib und Seele. Seelenthätigkeiten und Seelenzustände.

Leib und Seele. Bedeutung dieses Gegensatzes.

Fechner sagt: „Unter Seele verstehe ich das einheitliche Wesen, was Niemand als sich selbst erscheint, in uns wie anderwärts, wo immer ein solches vorkommt, sich selber hell, für jedes äußere Auge finster, zum Mindesten sinnliche Empfindungen in sich verknüpfend, über welche nach Maßgabe, als die Seelenstufe höher steigt, das Bewußtsein höherer und höherer Beziehungen sich aufbaut.

„Unter Körper der Seele gegenüber das nur in äußerer Erscheinung erfaßliche materielle System, was der Physiker und Physiolog so nennt.

„Die Seele zeig' ich mit einem nach Innen, den Körper mit einem nach Außen gekehrten Finger, die Seele mit dem Finger der Seele, den Körper mit dem Finger des Körpers.

„Unter Leib versteh' ich einen Körper, der zu einer Seele in entsprechenderer Beziehung steht, als unser Körper zu unserer Seele." (Vgl. „Ueber die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden", von Gustav Theodor Fechner. Leipzig 1861, S. 9.)

So allgemein nun auch hier der Begriff der Seele gefaßt ist, so ist er doch noch nicht allgemein genug gefaßt, da nicht blos einheitliches Wesen, sondern auch sich selbst Erscheinen, sich selber Hellsein, sinnliche Empfindungen in sich Verknüpfen, zum Merkmal der Beseeltheit gemacht ist, während Beseeltsein im Allgemeinen nur immanentes einheitliches Wesen des äußerlich vielgliederig Erscheinenden (des Leibes) fordert, nicht aber Empfindung und Bewußtsein, welche letztern vielmehr schon bestimmten Stufen des Beseelten zukommen.

Beseelt im Allgemeinen ist jedes gegliederte, jedes organische Wesen, dessen Gliederung aus einem innern einheitlichen Zweck entsprungen, welcher der Lebenszweck oder Wille des gegliederten Individuums selbst ist. Die äußere, sichtbare, vielheitliche Gliederung ist der Leib, der innere, einheitliche, unsichtbare Zweck oder Wille ist die Seele. Empfindung und Bewußtsein ist also zur Beseeltheit im Allgemeinen nicht erforderlich. Die Seele eines Wesens kann sich selbst so dunkel sein, wie sie es uns ist. Es giebt unbewußte und bewußte Seelen, und innerhalb des Reiches der bewußten Seelen sind die Grade des Bewußtseins wieder sehr verschieden, von dem dumpfen, dämmernden Bewußtsein des Pflanzenthiers an bis hinauf zum hellen Bewußtsein des philosophischen Geistes.

Leib und Seele sind demnach nur zwei verschiedene Seiten eines und desselben Wesens, und die Seele verhält sich zum Leibe, wie das Primäre zum Secundären, wie das Wesen zur Erscheinung.

Man könnte sogar noch weiter gehen und den Begriff der Seele noch allgemeiner fassen, als ich hier, ihn blos auf organische Wesen ausdehnend, gethan habe. Auch Unorganisches als Erscheinung einer innern, einheitlichen Kraft, eines die äußere Form bestimmenden innern Strebens kann beseelt genannt werden. Die Schwere ist die Seele der durch sie bestimmten Form und Bewegung der Materie, die chemische Affinität ebenso die Seele der durch sie bestimmten. In der ganzen Natur entspricht demnach der specifischen Verschiedenheit der äußern, sichtbaren Form eine gleiche Verschiedenheit des innern einheitlichen Wesens oder der Seele. Beseelt ist Alles, dessen äußere Form eben Ausdruck eines innern, einheitlichen Wesens ist.

Giebt man dies zu, so erstreckt sich der Gegensatz von Leib und Seele über die ganze Natur, bedeutet aber auch für die ganze Natur Dasselbe, bedeutet ein vielheitliches Aeußeres, das durch ein einheitliches inneres Wesen bestimmt ist. Empfindung, Bewußtsein sind also nicht Merkmale der Seele im Allgemeinen, sondern nur der Seele auf einer besondern Stufe der Natur.

Innerhalb des menschlichen Organismus lassen sich von der einen, den ganzen Leib beherrschenden Seele die den besondern Functionkreisen vorstehenden Kräfte als besondere Seelen unterscheiden. Der Mensch vereinigt demnach in sich, entsprechend der Reproduction, Irritabilität und Sensibilität, drei Seelen, welche jedoch nur Glieder der einen, den ganzen Leib beherrschenden Menschenseele sind.

Der Dualismus von Leib und Seele. Widerlegung desselben durch das unmittelbare Selbstgefühl.

Es ist höchst bemerkenswerth, daß wir vor alle unsere noch so verschiedenen Functionen und Zustände, seien sie somatischer oder psychischer Art, Ich setzen und demgemäß

sagen: Ich hungere, ich friere, ich schlafe, ich wache, ich athme, ich sehe, ich glaube, ich denke, u. s. w.

Wären Leib und Seele zwei grundverschiedene Substanzen und ein Theil unserer Functionen und Zustände Functionen und Zustände blos des Leibes, ein anderer blos der Seele, — mit welchem Rechte schrieben wir alle ohne Unterschied dem Ich, d. h. der Seele zu? Wir dürften consequenter Weise nur die geistigen Functionen, das Vorstellen und Denken, dem Ich zuschreiben, die leiblichen aber, das Athmen, Verdauen, Frieren u. s. w. müßten wir der dem Ich fremden Leibessubstanz zuschreiben.

Entweder ist das unterschiedslose Beziehen aller noch so verschiedenen Functionen und Zustände auf das Ich ein Irrthum, oder die dualistische Entgegensetzung des Leibes gegen die Seele ist es.

Hätte der Dualismus Recht, so dürften wir nicht mehr sagen: Ich hungere, ich friere, sondern müßten sagen: Der Leib, mit dem meine Seele, mein Ich verbunden ist, hungert, friert, u. s. w. Denn von zwei verschiedenen Substanzen kann doch die eine die Actionen und Zustände der andern nicht sich zuschreiben.

Wir werden uns wohl aber das Recht nicht nehmen lassen, vor alle unsere Zustände, also vor die somatischen eben so, als vor die psychischen, Ich zu setzen, — ein Beweis, daß wir die dualistische Trennung von Leib und Seele in unserm unmittelbaren Selbstgefühl nicht anerkennen. Wir fühlen uns nicht als aus zwei heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzte, sondern, wie das Vorsetzen des Ich vor alle Functionen und Zustände beweist, als einheitliche Wesen.

Wir sind zwar genöthigt, die verschiedenen Functionen und Zustände verschiedenen Organen unsers einheitlichen Wesens zuzuschreiben, denn die Erfahrung lehrt uns, daß es verschiedene Organe sind, mittelst deren wir hungern, athmen, frieren, schmecken, sehen, vorstellen, denken. Wir schreiben also unsere verschiedenen Functionen und Zustände nicht un=

mittelbar dem Ich zu, sondern mittelbar, indem wir jede besondere Function einem besondern Organ des Ich zuschreiben; aber die verschiedenen Organe selbst schreiben wir doch unmittelbar dem Ich, also der Seele zu, — ein Beweis, daß wir die dualistische Trennung von Leib und Seele nicht anerkennen.

Ursprung der Ansicht vom Leibe als Kerker der Seele.

Daß der Leib der Kerker der Seele sei und der Tod die Befreiung aus diesem Kerker, so daß die Seele erst nach dem Tode ihr wahres Leben beginnt, — diese Ansicht ist an sich gerade so absurd, als es die wäre, daß das Auge der Kerker der Sehkraft sei und diese erst nach ihrer Trennung vom Auge zu ihrem eigenthümlichen Leben komme.

Die Frage liegt auf der Hand: Warum hat denn die Seele sich in den Leib begeben, wenn er ihr so fremd, wenn er so hemmend für sie ist wie ein Kerker? Freiwillig begiebt sich doch Niemand in einen Kerker. Also müßte die Seele durch eine ihr fremde Macht in den Leibeskerker hinabgestoßen worden sein. Warum aber fährt die Seele alsdann, nachdem sie wider ihren Willen in diesen Kerker gerathen ist, fort, den Kerker sich so fest anzubilden und zu assimiliren, sich so innig mit ihm zu verweben, daß sie bei einem Stich oder Hieb in denselben vor Schmerz laut aufschreit? Jede Oeffnung des Kerkers müßte ihr ja lieb sein, weil sie ihr die Möglichkeit verschaffte, aus demselben zu entwischen.

Man sieht, die Ansicht vom Leibe als Kerker der Seele hält vor der simplen Erfahrung nicht Stich. Dennoch ist sie psychologisch erklärbar.

Im kranken, zerrütteten Körper, der dem Willen der Seele den Dienst versagt, sowie auch im Affect und in der Leidenschaft, fühlt sich nämlich die Seele wirklich unfrei wie in einem Kerker.

Die Ansicht vom Leibe als Kerker der Seele ist also aus

dem einseitigen Blick auf jene Zustände des Leibes entstanden, in denen sich die Seele unfrei, gehemmt fühlt. In der Krankheit, im Affect, in der Leidenschaft fühlen wir uns gehemmt, geknechtet, gefesselt, die geregelte Thätigkeit wird uns schwer, der höhere, vernünftige und sittliche Wille in uns wird überwältigt, die ruhige Betrachtung und der heitere Genuß, die Geistes- und Gemüthsruhe werden unmöglich; wir sind nicht bei uns, sondern außer uns. Diese Erfahrung nun hat man fälschlich dahin ausgelegt, daß überhaupt der Leib Kerker der Seele sei, während doch nur eine Hemmung der höheren Functionen des beseelten Leibes durch die niederen stattfindet. Ein Theil des Leibes ist es, der den andern fesselt, aber nicht der Leib die Seele.

Das Lachen und die prästabilirte Harmonie.

Nichts kann wohl so stark die Einheit von Leib und Seele beweisen, Nichts so schlagend die dualistische Trennung zwischen beiden widerlegen, als das Lachen.

Das Lachen entsteht nach Schopenhauer's richtiger Definition aus der plötzlichen Wahrnehmung der Incongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objecten, die durch ihn, in irgend einer Beziehung, gedacht worden waren. Die plötzliche Wahrnehmung also der Incongruenz zwischen einem Abstracten (Begriff) und einem darunter subsumirten Anschaulichen (Realen) bricht aus in Lachen.

Nun ist jene Wahrnehmung doch Act eines geistigen Vermögens, nämlich Act des Urtheilsvermögens. Körperlich aber besteht das Lachen in Erschütterung der Brust- und Baucheingeweide, weshalb es auch schon von Kant als ein gesundheitsbeförderndes Mittel empfohlen worden ist.

Ein rein geistiger Act also bricht aus in eine körperliche Erschütterung.

Nach der Lehre von der prästabilirten Harmonie müßte man nun, um dieses Phänomen zu erklären, sagen: Die Seele lacht

und der Leib macht nach präſtabilirter Harmonie die entſprechenden Grimaſſen dazu. Kann es etwas Lächerlicheres geben? (**Voltaire** macht die Lehre von der präſtabilirten Harmonie dadurch lächerlich, daß er ſagt: „Oh! nous savons de science certaine, que l'âme est, je ne sais quoi, destiné nécessairement à recevoir je ne sai quelles idées, dans le tems que le corps fait nécessairement certains mouvemens, sans que l'un ait la moindre influence sur l'autre; comme lorsqu'un homme prêche, et que l'autre fait des gestes; et cela s'appelle l'harmonie préétablie.“ Vgl. Courte reponse aux longs discours d'un docteur Allemand in der Collection complette des Oeuvres de Mr. de Voltaire, première edition, tome troisième, pag. XVI.)

Die Phyſiognomie als Spiegel der Seele.

Goethe legt in dem Gedicht „Phyſiognomiſche Reiſen“ den Phyſiognomiſten die Frage in den Mund:

Sollt' es wahr ſein, was uns der rohe Wandrer verkündet*),
Daß die Menſchengeſtalt von allen ſichtlichen Dingen
Ganz allein uns lüge, daß wir, was edel und albern,
Was beſchränkt und groß, im Angeſichte zu ſuchen,
Eitele Thoren ſind, betrogne, betrügende Thoren?

Gewiß haben die Phyſiognomiſten in dem ihrer Anſicht zu Grunde liegenden allgemeinen Grundſatz, daß das Aeußere der Spiegel des Innern ſei, daß aus dem Leibe ſich die Seele leſen laſſe, Recht. Die ganze Natur beſtätigt dieſen Grundſatz. In der ganzen Natur ſehen wir ſtets die äußere Form dem innern Weſen, den Leib der Seele entſprechen. Die verſchiedenen Pflanzen- und Thierformen ſind Ausdruck eines ebenſo verſchiedenen innern Weſens oder **Willens**, wie es Schopenhauer nennt, und in der Menſchenwelt ſollte es

*) **Muſäus** iſt gemeint, der Lavater's Phyſiognomik in ſeinen „Phyſiognomiſchen Reiſen“ lächerlich gemacht.

anders sein? — Entspricht aber der ganze Leib der Seele, so muß auch der vornehmste Theil des Leibes, das Haupt, dem vornehmsten Theil der Seele, dem intellectuellen und moralischen, entsprechen.

„Daß das Aeußere das Innere darstellend wiedergebe und das Antlitz das ganze Wesen des Menschen ausspreche und offenbare, ist eine Voraussetzung, deren Apriorität und mithin Sicherheit, sich kundgiebt in der, bei jeder Gelegenheit hervortretenden allgemeinen Begier, einen Menschen, der sich durch irgend etwas, im Guten oder Schlimmen, hervorgethan, oder auch ein außerordentliches Werk geliefert hat, zu sehen, oder, falls Dieses versagt bleibt, wenigstens von Andern zu erfahren, wie er aussieht; daher dann einerseits der Zudrang zu den Orten, wo man seine Anwesenheit vermuthet, und andererseits die Bemühungen der Tageblätter, zumal der englischen, ihn minutiös und treffend zu beschreiben, bis bald darauf Maler und Kupferstecher ihn uns anschaulich darstellen, und endlich Daguerre's Erfindung, eben deswegen so hoch geschätzt, diesem Bedürfniß auf das Vollkommenste entspricht. Ebenfalls prüft, im gemeinen Leben, Jeder Jeden, der ihm vorkommt, physiognomisch und sucht im Stillen sein moralisches und intellectuelles Wesen aus seinen Gesichtszügen im voraus zu erkennen. Dem Allen nun könnte nicht so sein, wenn, wie einige Thoren wähnen, das Aussehen des Menschen nichts zu bedeuten hätte, indem ja die Seele Eines und der Leib das Andere wäre, zu jener sich verhaltend, wie zu ihm selbst sein Rock." (Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena", 2. Aufl., II, §. 390.)

Von diesem monistischen Standpunkte aus haben wir uns nicht sowohl über die Uebereinstimmung zwischen Physiognomie und Innerem, als vielmehr über den häufigen Contrast zwischen beiden zu wundern. Wie kommt es, daß unsere Erwartung von dem Aussehen eines Menschen so oft getäuscht wird, daß die wirkliche Physiognomie eines uns erst aus seinen Werken oder Thaten bekannten Mannes hinterher oft ganz anders ausfällt, als wir sie uns vor dem persön-

lichen Anblick vorstellten, oder daß umgekehrt die Erwartung, die wir uns von dem Geiste und Charakter eines uns erst nach seiner Physiognomie bekannten Menschen machen, so oft hinterher von seinem wirklichen Geist und Charakter widerlegt wird? Ist dieser häufige Contrast nicht geeignet, die ganze Physiognomik über den Haufen zu werfen? Können sich die Gegner der Physiognomik nicht auf diesen häufigen Contrast berufen?

Wenn der erwähnte Contrast ein objectiver und nicht blos ein subjectiver wäre, wenn thatsächlich und nicht blos in unserer Deutung ein Gegensatz zwischen Physiognomie und Seele stattfände, dann freilich könnten sich die Gegner auf diesen Gegensatz berufen. Wenn der Gegensatz aber blos aus unserer falschen Anwendung des an sich wahren Satzes, daß die Physiognomie der Spiegel der Seele sei, entspringt, dann kann er den wahren Satz nicht umstoßen.

Der Gegensatz entspringt aber nur aus unserer falschen Anwendung. Zwar irren wir nicht darin, daß wir von einem uns aus seinen Werken als geistreich, oder aus seinen Thaten als edel und hochherzig Bekannten uns eine andere Physiognomie entwerfen, als von einem Geistlosen oder Gemeinen, von einem Weisen eine andere, als von einem Thoren, noch auch umgekehrt darin, daß wir von einem geistreich oder edel Aussehenden voraussetzen, daß er auch innerlich Geist und Edelmuth besitze. Wir irren aber darin, daß wir meinen, die Physiognomie müßte gerade nur Ausdruck der besondern Eigenschaft sein, nach der wir den Menschen aus seinen Werken oder Thaten kennen, oder das Innere könnte nichts Anderes enthalten, als was uns der jedesmalige physiognomische Ausdruck beim gegenwärtigen Anblick gerade zeigt. Nur daraus entspringt es, daß oft die wirkliche Physiognomie anders ausfällt, als wir sie uns vorstellten, oder daß umgekehrt das Innere anders ausfällt, als wir nach der Physiognomie erwarteten.

In der Physiognomie mischen sich Züge von angeborenen Eigenschaften mit Zügen von erworbenen. Neben natürlichen prägen sich anerzogene, durch Rang, Stand,

Beruf u. s. w. angebildete Eigenschaften in ihr aus. Wenn nun gleich die natürlichen, angeborenen, als die früheren und stärkeren, immer das Vorrecht behaupten, so behaupten doch auch die erworbenen, anerzogenen, angebildeten ihr Recht und modificiren die natürliche Physiognomie. Ja, zu Zeiten kann das Erworbene stärker in der Physiognomie zum Vorschein kommen, als das Angeborene. Wissen wir nun das Angeborene nicht gehörig von dem Erworbenen zu unterscheiden, so gehen wir leicht bei der Vorstellung, die wir uns von der Physiognomie eines uns nur nach einer bestimmten Geistes- oder Charaktereigenschaft Bekannten machen, irre. Die Eigenschaft, nach der wir uns die Physiognomie vorstellen, kann eine erworbene sein und die reale Physiognomie kann alsdann, weil das Angeborene in ihr vorwaltet, einen Contrast zu jener bilden. Wir erwarten z. B. von Einem, dessen hoher Rang oder hohe Stellung uns bekannt ist, eine dem entsprechende außergewöhnliche Physiognomie und finden dann in der Wirklichkeit eine gemeine, alltägliche.

Beim Beurtheilen des Innern eines uns nur nach seiner Physiognomie Bekannten gehen wir ebenfalls irre, wenn wir Natürliches von Erworbenem nicht unterscheiden. Durch Erziehung, Bildung und Lebensstellung kann ein von Natur geistig beschränkter und sittlich gemeiner Mensch in seinem Aeußern einen gewissen Schein von Geist und sittlichem Adel erlangt haben, dem aber sein wahres Innere nicht entspricht. Waltet nun dieses Erworbene augenblicklich in der Physiognomie, während wir derselben ansichtig werden, vor, und wir schließen daraus auf die wesentliche Beschaffenheit des Innern, so gehen wir irre. Oder umgekehrt, ein von Natur geistig und sittlich Wohlbegabter kann durch Erziehung und Stellung in der Entwickelung zurückgehalten, kann verdummt und demoralisirt worden sein, so daß sich das Erworbene stärker in seiner Physiognomie ausprägt, als das Angeborene. Schließen wir nun von seinem Aussehen auf sein inneres Wesen, so gehen wir ebenfalls irre. Mancher sieht besser aus, als er ist, Mancher aber auch schlechter, als er ist.

Sowie jede Naturkraft nur so weit zur äußern sichtbaren Erscheinung kommen kann, als sie nicht durch gegenwirkende Kräfte gehemmt wird, so kann auch das psychische Innere eines menschlichen Individuums nur so weit in der Physiognomie zur Erscheinung kommen, als nicht von Außen eindringende, gegenwirkende Einflüsse das natürliche, unverfälschte Gepräge verfälscht haben.

Die Frage, ob die Physiognomie Spiegel der Seele sei, ist daher so zu beantworten. Wenn das Innere immer ungestört, ungehemmt, unentstellt zur äußern, sichtbaren Erscheinung kommen könnte, dann wäre die Physiognomie immer reiner, adäquater Spiegel der Seele. Weil aber dieses so häufig nicht der Fall ist, darum contrastirt die Physiognomie so häufig mit dem Innern, und darum konnte Lichtenberg mit Recht sagen: „Wenn das Innere auf dem Aeußern abgedruckt ist, steht es deswegen für unsere Augen da? und können nicht Spuren von Wirkungen, die wir nicht suchen, die bedecken und verwirren, die wir suchen?“ „Entwickelten sich unsere Körper in der reinsten Himmelsluft, blos durch die Bewegungen ihrer Seelen modificirt und durch keine äußern Kräfte gestört, und bequemte sich die Seele wiederum rückwärts mit analogischer Biegsamkeit nach den Gesetzen, denen der Körper unterworfen ist: so würde die herrschende Leidenschaft und das vorzügliche Talent, ich läugne es nicht, bei verschiedenen Graden und Mischungen verschiedene Gesichtsformen hervorbringen, sowie verschiedene Salze in verschiedene Formen anschießen, wenn sie nicht gestört werden. Allein gehört denn unser Körper der Seele allein zu, oder ist er nicht ein gemeinschaftliches Glied sich in ihm durchkreuzender Reihen, deren jeder Gesetz er befolgen, und deren jeder er Genüge leisten muß? So hat jede einfache Steinart im reinsten Zustande ihre eigene Form, allein die Anomalien, die die Verbindung mit andern hervorbringt, und die Zufälle, denen sie ausgesetzt sind, macht, daß sich auch oft der Geübteste irrt, der sie nach dem Gesicht unterscheiden will. So steht unser Körper

zwischen Seele und der übrigen Welt in der Mitte, Spiegel der Wirkungen von beiden, erzählt nicht allein unsere Neigungen und Fähigkeiten, sondern auch die Peitschenschläge des Schicksals, Klima, Krankheit, Nahrung und tausend Ungemach, dem uns nicht immer unser eigener böser Entschluß, sondern oft Zufall und oft Pflicht aussetzen. Sind die Fehler, die ich in einem Wachsbilde bemerke, alle Fehler des Künstlers, oder nicht auch Wirkungen ungeschickter Betaster, der Sonnenhitze oder einer warmen Stube?" (Vgl. Lichtenberg, „Ueber Physiognomik wider die Physiognomen", in der Ausgabe der vermischten Schriften 1801, Bd. III, S. 432 fg.)

Seelenwanderung.

Die Seelenwanderung in dem Sinne, wie sie der religiöse Glaube versteht, in dem Sinne nämlich, daß Menschenseelen nach dem Tode in Thierleiber fahren, ist freilich absurd. Aber in einem andern Sinne ließe sich sehr wohl von Seelenwanderung und zwar schon während des irdischen Lebens reden. Der Uebergang nämlich der Seele aus einem Zustande in einen völlig entgegengesetzten ist gewissermaßen eine Wanderung aus einem Leibe in einen andern. Denn in zwei entgegengesetzten Seelenzuständen ist auch der Leib entgegengesetzt afficirt, der hungerige Leib ist ein anderer, als der satte, der schlafende ein anderer, als der wachende, der ruhig beschauende ein anderer, als der leidenschaftlich aufgeregte, so daß es wirklich der Seele beim Uebergang aus einem Zustande in den entgegengesetzten vorkommen kann, als wandere sie aus einem Leibe in einen andern, und sie sich fragen kann, ob sie noch in demselben Leibe sei, gerade so wie ein Volk, das aus einem despotischen in ein freies Regiment übergeht, sich fragen kann, ob es denn noch in demselben Staate sei.

Physiologisch angesehen ist die Sache diese. Die drei

Grundkräfte oder Functionen des Leibes, Sensibilität, Irritabilität, Reproduction können nicht gleichzeitig herrschen, sondern es findet ein Wechsel ihrer Herrschaft statt; während die eine herrscht, in voller Arbeit begriffen ist, treten die andern zurück, feiern.

Die Sensibilität z. B. ruht im Schlafe. Während zugleich mit ihr, Nachts, auch die Irritabilität ruht, nimmt die Lebenskraft, als welche nur unter einer ihrer drei Formen ganz und ungetheilt, daher mit voller Macht wirken kann, durchweg die Gestalt der Reproductionskraft an. Darum geht die Bildung und Ernährung der Theile, namentlich die Nutrition des Gehirns, aber auch jedes Wachsthum, jeder Ersatz, jede Heilung, als die Wirkung der vis naturae medicatrix in allen ihren Gestalten, hauptsächlich im Schlafe vor sich. (Vgl. Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena", 2. Aufl., II, §. 96, S. 175.) Im Wachen herrscht entweder die Sensibilität oder die Irritabilität, beide gleichzeitig können nicht herrschen. Während geistiger Vertiefung durch angestrengtes Denken können wir uns nicht anstrengend bewegen, noch auch umgekehrt, während anstrengender Bewegung uns geistig vertiefen. Deshalb sind die ruhenden Lagen der stärksten Anstrengung der Sensibilität, dem Denken, günstig, weil die Lebenskraft sich dann ungetheilt dieser Function zuwenden kann, zumal, wenn sie nicht gerade von der dritten, der Reproduction, besonders in Anspruch genommen wird, wie dies während der Verdauung der Fall ist. (Daselbst, S. 174.)

Bedenken wir nun, daß die Reproductionskraft der Hauptcharakter der Pflanze und das Pflanzliche im Menschen, die Irritabilität der Hauptcharakter des Thieres und das Thierische im Menschen, endlich die Sensibilität der Hauptcharakter des Menschen und das eigentlich Menschliche im Menschen ist (vgl. Schopenhauer, „Ueber den Willen in der Natur", 3. Aufl., S. 31); so werden wir die Vergleichung des Uebergangs der Seele aus einer der drei Functionen in die andere mit einer Wanderung derselben aus einem

Leibe in einen andern nicht untreffend finden. Im Schlafe wird der Mensch gewissermaßen Pflanze, in der vorherrschenden Irritabilität wird er gewissermaßen Thier. Erst in der geistigen Thätigkeit kommt er zu sich als Mensch.

Das Selbstbewußtsein. Es ist Stückwerk.

Obgleich wir uns als einheitliche Wesen wissen und fühlen, so tritt doch, da dieses einheitliche Wesen ein in der Zeit sich entwickelndes, ein successiv seinen Inhalt entfaltendes ist, von uns selbst stets nur ein Stück, ein Fragment in unser Bewußtsein, dasjenige Stück nämlich, auf das wir gerade unsere Aufmerksamkeit richten, gehöre es der Gegenwart oder Vergangenheit an, und daher das Fragmentarische unsers Selbstbewußtseins. Selbst wenn wir unsere ganze Vergangenheit mittelst der Rückerinnerung mit der Gegenwart zusammenfaßten und so ein Gesammtbild von uns herstellen wollten, bliebe dieses Bild doch noch immer ein Fragment, ein Torso, denn es reichte nur bis zum gegenwärtigen Moment, unser zukünftiges Selbst wäre darin noch nicht enthalten.

„Unser Selbstbewußtsein", sagt Schopenhauer, „hat nicht den Raum, sondern allein die Zeit zur Form: deshalb geht unser Denken nicht, wie unser Anschauen, nach drei Dimensionen vor sich, sondern blos nach einer, also auf einer Linie, ohne Breite und Tiefe. Hieraus entspringt die größte der wesentlichen Unvollkommenheiten unsers Intellects. Wir können nämlich Alles nur successive erkennen und nur Eines zur Zeit uns bewußt werden, ja, auch dieses Einen nur unter der Bedingung, daß wir derweilen alles Andere vergessen, also uns desselben gar nicht bewußt sind, mithin es so lange aufhört für uns dazusein. In dieser Eigenschaft ist unser Intellect einem Teleskop mit einem sehr engen Gesichtsfelde zu vergleichen; weil eben unser Bewußt-

sein kein stehendes, sondern ein fließendes ist. Der Intellect apprehendirt nämlich nur successiv und muß, um das Eine zu ergreifen, das Andere fahren lassen, nichts, als die Spuren von ihm zurückhaltend, welche immer schwächer werden..... Auf dieser Unvollkommenheit des Intellects beruht das Rhapsodische und oft Fragmentarische unseres Gedankenlaufs." (Vgl. „Welt als Wille und Vorstellung", 3. Aufl., II, Kap. 15, S. 150.)

Es beruht aber darauf auch, daß unser Selbstbewußtsein zu verschiedenen Zeiten so verschieden ausfällt, daß es uns schwer wird, eine einheitliche Ansicht von uns zu gewinnen. Bald wissen wir uns als Helden, bald als Schwächlinge, bald als Komödien-, bald als Tragödienhelden, bald als groß, bald als klein, je nachdem unser Bewußtsein gerade auf unsere gegenwärtigen oder vergangenen Stärken oder Schwächen, auf unsere Tugenden oder Fehler, auf unsere lächerliche oder erhabene Seite fällt.

Erst durch Zusammenfassen aller Seiten unsers Wesens und richtiges Abwägen derselben gegen einander wird es uns einigermaßen möglich, ein Gesammtbild von uns zu gewinnen. Da bei diesem Zusammenfassen aber die Zukunft noch ganz fehlt, die Vergangenheit aber an die Rückerinnerung gebunden und diese sehr lückenhaft, auch durch unsere gegenwärtige Auffassung gefärbt ist, bleibt unser Selbstbewußtsein immer Stückwerk. Selbst wenn wir schon am Ende des irdischen Lebens stünden und den Ueberblick über unsern ganzen irdischen Lebenslauf hätten, unser Selbst aber mit dem Tode nicht aufhörte, sondern in die Zukunft hinüberreichte, wäre unser Selbstbewußtsein immer noch ein Fragment. Es ist daher leicht gesagt: Erkenne dich selbst! aber schwer ausgeführt. Denn es fehlen uns als zeitlichen, uns nur successiv aus der Erfahrung und aus dieser nur lückenhaft und gefärbt erkennenden Wesen die Bedingungen zur completen Selbsterkenntniß.

Werth der Selbsterkenntniß.

Ein selbstbewußtes Wesen nimmt allerdings auf der Stufenleiter der Wesen eine höhere Stufe ein, gehört zu einer höheren Gattung, als ein selbstbewußtloses, und insofern haben die Theologen Recht, Gott, dem höchsten Wesen, Selbstbewußtsein, Persönlichkeit beizulegen, weil er sonst eben nicht das höchste Wesen wäre, sondern unter der selbstbewußten Creatur stünde.

Aber der eigentliche Werth eines Wesens beruht doch weniger darin, daß es von sich weiß, als in dem, was es von sich weiß, also weniger in dem Wissen von sich, als in dem Gegenstand dieses Wissens.

Zugegeben, daß ein persönliches, selbstbewußtes Wesen ein höheres ist, als ein unpersönliches, so wird es doch durch die bloße Persönlichkeit noch nicht glücklich, noch nicht achtungswerth. Das Wort Person hat neben der hohen auch eine geringschätzige Bedeutung im Sprachgebrauch.

Was ist es denn Großes, eine Person zu sein, seiner selbst bewußt zu sein, wenn Das, was man von sich weiß, nichts als Elend, Schwäche und Sündhaftigkeit ist. Hat nicht schon Mancher, um sein quälendes Selbstbewußtsein los zu werden, sich das Leben genommen, oder sich durch Narcotica betäubt? Wie Viele giebt es nicht, die wie Faust aus Lethes Fluth trinken, sich um das Wissen ihrer Vergangenheit bringen möchten.

Das Selbstbewußtsein ist zusammengesetzt aus einem Wissen und einem Sein, einem Licht und einem Gegenstand, auf den das Licht fällt. Das Licht ist aber nur erfreulich, wenn das, was es beleuchtet, erfreulich ist. Ein Lump ist ein Lump, auch wenn er es weiß, daß er ein Lump ist.

Für Gott selbst könnte das Selbstbewußtsein nicht erfreulich sein, wenn er, auf seine Schöpfung sehend, sich

nicht, wie 1 Mos. 31, loben könnte, sondern sich sagen müßte: Du bist ein Pfuscher!

So angesehen, scheint demnach die Selbsterkenntniß werthlos zu sein und aller Werth nur in dem, was man ist, zu liegen.

Aber da das Wissen nicht ohne Einfluß auf das Sein ist, wie das Licht nicht ohne Einfluß auf die Gegenstände, die es beleuchtet, so ist die Selbsterkenntniß doch nicht gering zu achten.

Allerdings kann die Selbsterkenntniß als solche nicht glücklich machen, wenn man unglücklich, nicht groß und gut machen, wenn man klein und schlecht ist, aber das Wissen um die eigene Qualität treibt doch dazu, wenn diese Qualität schlecht ist, sie zu verbessern. Ein Kranker, der weiß, daß er krank ist, wird Schritte zu seiner Heilung thun; ein Kranker hingegen, der keine Ahnung von seiner Krankheit hat, trägt sich mit ihr fort, bis er zusammenbricht. Ein Volk, das sich seiner Knechtschaft bewußt ist, hat in diesem quälenden Bewußtsein einen Sporn zur Abschüttelung des Joches; ein seiner Knechtschaft nicht bewußtes trägt das Joch fort. Ein Künstler, der sich des Stümperhaften seiner Werke bewußt ist, hört entweder auf zu produciren, oder verbessert seine Fehler; ein seiner Stümperhaftigkeit unbewußter dagegen bleibt ein Stümper.

Es ist also zwar wahr, der eigentliche Werth liegt in dem Was, nicht in dem Wissen; aber das Wissen, als zur Verbesserung und Vervollkommnung des Was beitragend, ist eben deshalb von großem Werthe.

Wachen und Träumen. Wodurch sich beide unterscheiden.

Die Kant'sche Unterscheidung zwischen Wachen und Träumen: „Der Zusammenhang der Vorstellungen unter sich nach dem Gesetze der Causalität unterscheidet das Leben vom Traum", wird von Schopenhauer damit widerlegt, daß auch

im Traume alles Einzelne ebenfalls nach dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten zusammenhänge und der Zusammenhang blos abbreche zwischen dem Leben und dem Traum und zwischen den einzelnen Träumen. Nach Schopenhauer giebt es kein anderes sicheres Kriterium zur Unterscheidung des Traumes von der Wirklichkeit, als das ganz empirische des Erwachens, durch welches allerdings der Causalzusammenhang zwischen den geträumten Begebenheiten und denen des wachen Lebens ausdrücklich und fühlbar abgebrochen wird. (Vgl. „Welt als Wille und Vorstellung", 3. Aufl., I, §. 5, S. 19.)

Wie nun aber, wenn das Erwachen so allmälig, so unmerkbar geschieht und der Inhalt des Traumes so wenig von dem Inhalt des wachen Lebens absticht, daß Traum und Wirklichkeit zusammenfließen? Schopenhauer selbst führt eine Bemerkung von Hobbes im Leviathan, Kap. 2, als Beleg hierfür an, nämlich die Bemerkung, daß wir Träume dann leicht auch hinterher für Wirklichkeit halten, wenn wir, ohne es zu beabsichtigen, angekleidet geschlafen haben, vorzüglich aber, wenn noch hinzukommt, daß irgend ein Unternehmen, oder Vorhaben, alle unsere Gedanken einnimmt und uns im Traume ebenso wie im Wachen beschäftigt.

In solchen Fällen nun, meint Schopenhauer, bleibe freilich nur noch die Anwendung des Kant'schen Kriteriums übrig; wenn aber nachher, wie es oft der Fall ist, der causale Zusammenhang mit der Gegenwart, oder dessen Abwesenheit, schlechterdings nicht auszumitteln ist, so müsse es auf immer unentschieden bleiben, ob ein Vorfall geträumt oder geschehen sei. (Daselbst S. 20.)

Nach meiner Ansicht ist das einzig sichere Kriterium des Unterschiedes zwischen Wachen und Träumen dieses. Im wachen Zustande haben wir Selbstbewußtsein, Bewußtsein unserer Person. Wir wissen, wer wir sind, wo wir sind, in welchem Zeitabschnitt wir leben, was wir thun oder leiden, und wie das eben jetzt und hier Erlebte, Ge-

thane oder Erlittene aus dem Verhältniß unserer Person zu der Außenwelt entspringt. Im Traume fehlt uns dieses Selbstbewußtsein, dieses Personbewußtsein. Wir halten uns im Traume ähnlich wie im Wahnsinn für einen Anderen, als wir sind, glauben an einem anderen Orte zu sein, oder in einer anderen Zeit zu leben, als in welcher wir wirklich sind und leben, und glauben etwas Anderes zu thun oder zu leiden, als was wir wirklich thun oder leiden.

Zwischen den verschiedenen Zuständen des wachen Lebens kann oft eine ebenso große oder noch größere Ungleichheit sein, wie zwischen den Traumvorgängen und den Vorgängen des wachen Lebens. Ein jetzt noch Gesunder kann im nächsten Augenblick durch einen unvorhergesehenen Zufall ein Krüppel, ein jetzt noch Reicher im nächsten Augenblick ein Bettler sein, oder auch umgekehrt, ein Bettler im nächsten Augenblick ein Reicher. Aber nie wird sich im Wachen, wie im Traume, Einer für reich halten, wenn er arm ist, nie wird im Wachen Einer, wie im Traume, glauben, vom Dache des Hauses herunterzufallen, wenn er auf dem Stuhle sitzt oder im Bette liegt, noch auch wird im Wachen Einer, wie im Traume glauben, von Räubern überfallen zu sein, wenn er allein in seiner Stube und in dieser eingeschlossen ist.

Das Kriterium also, daß wir *wachen* und nicht *träumen*, ist dieses, daß der Zustand, in dem wir zu sein uns vorstellen, durch die Realität als unser *wirklicher* Zustand bestätigt wird, indem er mit unserer Person und mit der realen Außenwelt in causalem Zusammenhang steht, während dieses bei den Traumvorstellungen nicht der Fall ist. Wenn ich auf der Eisenbahn fahrend, jetzt noch gesund und im nächsten Augenblick durch einen unglücklichen Stoß ein Krüppel bin, so paßt die Vorstellung von mir als Krüppel zu der Realität, obgleich sie von meiner Selbstvorstellung im vorherigen gesunden Zustande sehr absticht. Aber wenn ich träumend mich auf der Spitze des Aetna glaube, während ich im Bette liegend eine Flasche mit heißem Wasser an den

Füßen habe*), so paßt jene Vorstellung von mir nicht nicht zur Realität.

Weil im Wachen der Zustand, in dem wir uns vorstellen, zu der Realität paßt, darum können auch Andere uns in diesem Zustande wahrnehmen. Hingegen im Traume kann kein Anderer uns als Das wahrnehmen, als was wir selbst uns vorstellen; denn nur eben wir selbst sind es, die diese Vorstellung von uns haben. „Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; schlafen wir aber, so hat ein Jeder seine eigene.“

Der Mangel des Selbstbewußtseins oder Personbewußtseins, den ich im Vorigen als Hauptmerkmal des Traumes bezeichnet habe, giebt sich besonders in jenen Träumen kund, in welchen wir uns eine andere Person substituiren und dieser einen Gedanken in den Mund legen, der doch nur unser eigener ist. Merkwürdig, sagt Purkinje, ist im Traume eine eigene Selbstbeschränkung unserer Person-Anschauung. So giebt es Beispiele von Schülern, Kanzelrednern, Volksrednern, die im Traume in ihrer Rede stecken bleiben, indeß ein Anderer, den sich die bildende Phantasie substituirt, die Antwort oder die Rede übernimmt und glücklich durchführt, da es doch nur wir selbst sind, die in anderer Persönlichkeit den schon vorhandenen Gedanken aussprechen. Es hat hier das Ansehen, wie wenn es für die productive Imagination eine größere Anstrengung wäre, die eigene Persönlichkeit in der Traumerscheinung zu behaupten, als eine fremde, wobei wir uns als Subjecte passiv und blos vernehmend verhalten können. „Das ist wohl Folge

---

*) Gregory berichtet, er habe einmal beim Zubettegehen eine Flasche mit heißem Wasser an die Füße gelegt, und darauf im Traume eine Reise auf die Spitze des Aetna gemacht, wo er die Hitze des Erdbodens fast unerträglich gefunden. (Vgl. Jessen, „Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie“, Berlin 1855, S. 528.)

der subjectiven Schwäche im Traume und im Wahnsinn, welche es zu der nöthigen Selbstbesinnung nicht kommen läßt, dagegen solche leichter nach Außen zu versetzen vermag." (Vgl. „Ueber Wachen, Schlaf, Traum und verwandte Zustände", in R. Wagner's „Handwörterbuch der Physiologie", Bd. III, Abtheil. 2.)

Kraft und Stoff im psychischen Leben.

Jede besondere Seelenkraft oder Seelenfunction bedarf eines Stoffes, an dem sie sich übt und bethätigt. Der Witz z. B. braucht Gegenstände, die trotz ihrer Diversität eine verborgene Aehnlichkeit haben, vermöge deren sie sich unter einen gemeinschaftlichen Begriff subsumiren lassen, in welcher Subsumtion sich eben der Witz zeigt. Der Scharfsinn bedarf Gegenstände, die trotz ihrer Aehnlichkeit eine verborgene Verschiedenheit haben, welche eben nur der Scharfsinn entdeckt. Witz und Scharfsinn erfinden ihren Gegenstand nicht, sondern finden, entdecken ihn nur. Der kritische Geist bedarf Gegenstände, seien es nun Gedanken, oder Werke, oder Thaten, in denen Wahres mit Falschem, Schönes mit Häßlichem, Gutes mit Schlechtem gemischt ist, denn im Sondern des Wahren vom Falschen, des Schönen vom Häßlichen, des Guten vom Schlechten besteht das eigenthümliche Geschäft der Kritik. Der philosophische Geist bedarf Probleme, d. h. Gegenstände voll von Dunkelheit, oder voll scheinbarer Widersprüche, Antinomien, die das Denken reizen; denn in Lösung dieser besteht das eigenthümliche Geschäft des philosophischen Geistes. — Der Spott bedarf Thorheiten und Albernheiten, an denen er sich übt und ausläßt; denn das Erkennen und Persifliren dieser ist das eigenthümliche Geschäft des Spottes. Der Zorn bedarf Gegenstände, die Unwillen erregen, indigniren; denn nur an solchen kann er sich auslassen. Das Wohlwollen, das Mit-

leid bedürfen des fremden Leidens, der fremden Noth, des fremden Elends; denn nur in Milderung dieser bethätigen sie sich.

Was sollte der Witz, was der Scharfsinn, was der kritische und philosophische Geist, was der Spott, der Zorn, das Mitleid machen, wenn sie keinen ihnen entsprechenden Stoff vorfänden? Alle diese, sowie überhaupt alle Gaben und Kräfte der Seele müßten einschlafen, wenn sie den ihnen entsprechenden Stoff nicht fänden. Jede Geistes- und Gemüthskraft bedarf so gut ihres Stoffes, wie jede leibliche Function. Jede blüht und gedeiht, wie der Leib, nur da, wo sie die ihr entsprechende Nahrung findet; jede verkommt und verkümmert, wo ihr diese Nahrung abgeht.

Aus dieser untrennbaren Beziehung von Kraft und Stoff nicht blos im physischen, sondern auch im psychischen Leben folgt, daß es kein sichereres Mittel giebt, eine bestimmte Geistes- oder Gemüthskraft ums Leben zu bringen, als ihr den eigenthümlichen Stoff, auf den sie angewiesen ist, zu entziehen, und ebenso kein sichereres Mittel, eine bestimmte Geistes- oder Gemüthskraft lebendig zu erhalten, als ihr den Stoff, dessen sie bedarf, zuzuführen.

Wollt ihr den Spott aus der Welt schaffen, so schafft nur erst die Thorheiten und Albernheiten aus der Welt. Wollt ihr den Neid aus der Welt schaffen, so schafft die Ungleichheit des Glücks aus der Welt.

Wollt ihr hingegen die Erhaltung einer Geistes- oder Gemüthskraft, so sorgt auch für die Erhaltung des ihr entsprechenden Stoffs, der ihr entsprechenden Nahrung. Wollt ihr z. B., daß das Mitleid nicht aussterbe, so müßt ihr eo ipso auch dafür sorgen, daß das Leiden fortdauere. Wollt ihr, daß die Philosophie ewig lebe, so müßt ihr auch wollen, daß es ewig ungelöste Probleme gebe. Denn sind erst alle Probleme gelöst, so ist ja kein Grund zum Philosophiren mehr; sowie, sobald ein Räthsel gelöst ist, das Kopfzerbrechen mit der Lösung ein Ende hat.

Die Lebensalter.

Der Entwickelung des Leibes geht die Entwickelung der Seele parallel. Denn nicht blos der Leib ist in verschiedenen Lebensaltern ein verschiedener, sondern auch die Seele. Dem Unterschied zwischen Kindes- und Mannesleib entspricht der Unterschied zwischen Kindes- und Mannesseele, dem zwischen Mannes- und Greisenleib der zwischen Mannes- und Greisenseele, — ein starker Gegenbeweis gegen den Dualismus von Leib und Seele. Denn was sollte denn die Seele veranlassen, immer gleichen Schritt und Tritt mit dem Leibe zu halten, mit ihm zu wachsen und abzunehmen, mit ihm vor- und rückzuschreiten, zu steigen und zu sinken, wenn sie von Hause aus so hoch erhaben über ihn wäre, wie die Dualisten annehmen, wenn *sie* vom Himmel, *er* hingegen von der Erde wäre?

Doch lassen wir die Dualisten! Für die Erkenntniß der successiven Stadien der Seele in verschiedenen Lebensaltern ist es ein glücklicher Umstand, daß diese ganze Succession, obgleich sie doch als solche in der *Zeit* vorgeht, dennoch wie ein Gemälde in *räumlicher* Ausdehnung vor uns liegt, weil die verschiedenen Lebensalter *coexistiren*, weil stets Kinder, Jünglinge, Männer und Greise *neben einander* leben.

Wäre dieses nicht der Fall, so wären wir für die Erkenntniß der verschiedenen Seelenstadien in verschiedenen Lebensaltern an die eigene Rückerinnerung gewiesen; denn nur dadurch, daß wir uns im spätern Alter des Zustandes der Seele in frühern *erinnerten*, könnten wir beide vergleichen und den Fort- oder Rückschritt gewahr werden. Die blasse und lückenhafte *Erinnerung* gewährt aber der Erkenntniß nie den Stoff so, wie ihn ihr die gegenwärtige, im Raume ausgebreitete *Realität* bietet.

Jetzt, da die vier Lebensalter nebeneinander existiren,

braucht der Mann nur hinzusehen, wie die Kinder es machen und treiben, welche Eindrücke die Dinge auf sie üben, was ihnen Lust, was Unlust verursacht, was sie begehren, was sie verabscheuen, um sofort den Zustand seiner Seele, wie er wesentlich in der Kindheit war, zu erkennen. Und ebenso braucht er nur hinzusehen, wie die Greise es machen und treiben, um schon im Voraus den Zustand seiner Seele im Greisenalter seinen wesentlichen Zügen nach zu erkennen.

Könnten die Geschichtschreiber die Succession der geschichtlichen Entwickelungsstufen ebenso im Nebeneinander anschauen, wie der Psycholog die Succession der Seelenstufen in den nebeneinander existirenden Lebensaltern, wahrlich sie würden uns eine andere Geschichte schreiben.

Das Gedächtniß. *)

Der Zusammenhang und Zusammenhalt unsers geistigen Lebens ist durch das Gedächtniß bedingt. Denn da wir stets nur in der Gegenwart leben, nur der gegenwärtige Augenblick unser ist: so würde uns die Vergangenheit unsers Daseins ganz verloren gehen, wenn wir sie nicht im Gedächtniß, in der Rückerinnerung aufzubewahren vermöchten. Wir würden gleichsam jeden Augenblick von vorn anfangen zu leben, und somit wäre unser ganzes Leben Nichts, als eine Folge von lauter vereinzelten, zerstückelten Momenten, ohne allen Sinn und Zusammenhang. Ob wir in diesem Falle tausend Jahre oder nur eine Minute lebten, bliebe sich für unser Bewußtsein ganz gleich, denn in jedem folgenden Momente wäre ja der vorhergegangene schon vergessen. Wir

---

*) Dieses Stück erschien 1860 in etwas veränderter Weise in der „Gartenlaube" (Nr. 14).

müßten uns in jedem Augenblick als ein ganz neues Individuum erscheinen.

Doch nicht blos die Einheit unserer Person käme uns ohne das Gedächtniß nicht zum Bewußtsein, sondern auch die uns umgebenden Gegenstände müßten uns in jedem Augenblick neu und unbekannt erscheinen. Es wäre keine zusammenhängende Arbeit, keine folgerechte Unternehmung möglich ohne das Gedächtniß. Alles Lernen, sei es in der Schule oder aus dem Leben, würde überflüssig oder richtiger unmöglich; denn was wir soeben gelernt, davon würden wir schon im nächsten Augenblick nichts mehr wissen.

Das Gedächtniß hat zwei Stufen, eine niedere und eine höhere. Die niedere besteht in dem Haftenbleiben der einmal empfangenen Eindrücke oder in dem Behalten derselben. Die höhere Stufe besteht in der Fähigkeit, die haften gebliebenen oder die behaltenen Eindrücke willkürlich wieder in die Erinnerung zurückzurufen. Denn Unzähliges hat unser Gedächtniß behalten, das wir uns doch nicht in jedem Augenblick zum Bewußtsein bringen; Unzähliges wissen wir, ohne davon zu wissen, daß wir es wissen. Wir müssen uns oft erst mühsam auf ein Wort, auf einen Namen, auf eine Person erinnern, die in unserm Gedächtniß schlummern, — ein Beweis, daß das Behalten im Gedächtniß und das Zurückrufen in dasselbe zwei verschiedene Thätigkeiten sind, wovon die erstere bestehen kann ohne die letztere.

Die niedere Stufe des Gedächtnisses, das bloße Behalten einmal empfangener Eindrücke, finden wir auch schon in der Natur, und zwar nicht blos bei organischen, sondern auch bei unorganischen, leb- und bewußtlosen Wesen. Jessen bemerkt in seiner Psychologie mit Recht, daß das Gedächtniß keine bloße Eigenschaft der Seele, sondern eine allgemeine Eigenschaft der Nerven sei, und in gewissem Sinne könnten wir sogar leblosen Dingen ein Gedächtniß zuschreiben, insofern gemachte Eindrücke in ihnen haften und Spuren zurücklassen. Bei luftförmigen oder flüssigen Körpern ist

dies nicht der Fall, wohl aber bei allen festen Körpern mehr oder weniger. Es beruht darauf z. B. das Einspielen von musikalischen Instrumenten, und die größere Reinheit und Leichtigkeit, womit alle Töne auf gut eingespielten Instrumenten reproducirt werden. Ist eine Flöte falsch eingeblasen, so ist es unmöglich, ganz reine Töne auf derselben hervorzubringen; ist ein bestimmter Ton immer auf eine ungewöhnliche Weise gegriffen worden, so kann man ihn manchmal nachher nur auf diese, nicht auf die sonst gewöhnliche Weise erzeugen. Die Atome des Holzes bringen die gewohnten Schwingungen wieder hervor. Was aber das Holz vermag, das vermögen die Nerven in einem viel höheren Grade. Von jedem Eindruck bleibt in den Nerven eine Spur zurück, und je öfter und stärker dieselben Eindrücke wiederkehren, desto leichter und tiefer prägen sie sich ein, da jeder nachfolgende in den vorangegangenen gleichsam schon gebahnte Wege vorfindet.

Auf dieser Eigenschaft der Nerven beruht die Macht der Gewohnheit, beruht das Erlangen von Fertigkeiten durch wiederholte Uebung. Alle Bewegungen geschehen mit desto größerer Leichtigkeit, Sicherheit und Gewandtheit, je öfter sie wiederholt werden. Auf diesem Gedächtniß der Nerven beruht die oft erstaunliche Fertigkeit von Künstlern und Virtuosen in Hervorbringung ihrer Kunststücke, sei es auf dem Seil, oder auf dem Pferde, oder auf der Violine und dem Clavier u. s. w.

Außer der Wiederholung ist es besonders auch die Stärke der empfangenen Eindrücke, wodurch das Haftenbleiben derselben bedingt ist. Da nun aber die Stärke eines Eindrucks zum Theil abhängt von dem Grade der Aufmerksamkeit, den man auf denselben richtet, und dieser wiederum bedingt ist durch den Grad des Antheils und Interesses, den man an demselben nimmt, so leuchtet ein, wie großen Einfluß auf das Behalten empfangener Eindrücke der Antheil und das Interesse daran hat. Je mehr man sich für einen Gegenstand interessirt, desto geschwinder und

leichter behält man ihn, desto tiefer prägt man ihn sich in das Gedächtniß ein.

Hieraus läßt es sich erklären, warum wir für alle persönlichen, unser eigenes Wohl und Wehe betreffenden Angelegenheiten ein so vortreffliches Gedächtniß haben. Wer oder was uns auf unserm Lebenswege gefördert oder gehemmt, wer uns freundlich oder feindlich begegnet, welche Wendungen unsers Geschickes günstig oder ungünstig waren, das vergessen wir nicht leicht.

Aus diesem Einfluß des Interesses auf das Gedächtniß erklärt es sich auch, warum wir oft entfernter liegende Ereignisse unsers Lebens besser behalten und leichter in die Erinnerung zurückrufen, als näher liegende. Es geschieht dies, weil jene uns lebhafter interessiren, als diese.

Aus der Abhängigkeit des Gedächtnisses vom Interesse erklärt es sich ferner, warum der Eine für diese, der Andere für jene Dinge ein gutes Gedächtniß hat. Was der Eine leicht behält und leicht in die Erinnerung zurückruft, macht dem Andern oft entsetzliche Mühe zu behalten und rückzuerinnern. Frauen haben für ganz andere Dinge ein gutes Gedächtniß als Männer; Gelehrte für andere als Soldaten oder Gewerbtreibende u. s. w. Denn allemal, wofür sich Einer vermöge seines Geistes und Charakters besonders interessirt, wofür er ein entschiedenes Talent oder einen entschiedenen Trieb hat, das behält und reproducirt er am leichtesten und sichersten im Gedächtniß. Es hat Feldherren gegeben, die sich die Namen aller Soldaten einer zahlreichen Armee, Gelehrte, die sich die Titel aller Bücher einer zahlreichen Bibliothek merkten. Themistokles wußte die Namen aller seiner Mitbürger auswendig. In neuester Zeit soll der berühmte englische Geschichtschreiber Macaulay ein erstaunliches Gedächtniß für geschichtliche Namen, z. B. für die Reihenfolge der Päpste, gehabt haben.

Im Greisenalter nimmt zwar das Gedächtniß ab; doch bleibt auch bei Greisen das Gedächtniß für solche Dinge, die sie interessiren, noch immer ungeschwächt. Ich habe nie

gehört, sagt Cicero (in seiner Schrift über das Greisenalter, Kap. 7), daß ein Greis den Ort vergessen hätte, an dem er einen Schatz vergraben. Die Greise denken immer an Das, was ihrer Sorge obliegt, an den Termin, wo sie als Bürgen sich vor Gericht zu stellen haben, an ihre Schuldner und Gläubiger.

Könnten Traumerlebnisse uns so interessiren, wie die Erlebnisse des wachen Lebens, dann würden wir sie ebenso gut behalten, wie diese.

Wenn Wahnsinnige ihre Vergangenheit vergessen und sich in ihrer fixen Idee für einen ganz Andern ansehen, als sie wirklich sind, für einen König oder Kaiser, für den Heiland, für Gott: so rührt auch dieses Vergessen ihrer Persönlichkeit daher, daß sie in ihrem leidenschaftlichen Stolz, in ihrem maßlosen Ehrgeiz und Hochmuth ihre geringfügige Persönlichkeit ihrem Interesse so sehr zuwiderfanden, daß sie sich in eine höhere hineinlogen. Ihr überspanntes Interesse brachte sie um das Gedächtniß für ihre Vergangenheit.

Auch bei Thieren ist das Interesse von großem Einfluß auf ihr Gedächtniß. Die Biene findet die alten Sammelplätze, den Baum und die Blume, wo sie Honig fand, wieder; unter den vielen Stöcken erkennt sie den ihrigen wieder. Schwalben und Störche nehmen, wenn sie im Frühling wiederkehren, Besitz von ihren alten Nestern. Vögel, die man im Winter füttert, stellen sich beim Eintritt der rauhen Jahreszeit wieder ein. Finken, die man den Sommer über vor dem Fenster eines Hauses gefüttert hatte, kamen alle Jahre wieder. Tauben, Katzen, Hunde und Pferde kehren oft aus großen Entfernungen zu ihrem Aufenthaltsorte zurück. Ziegen, Schafe, Schweine u. s. w. finden den Weg zum Stalle, und unter hundert Ständern erkennt das Pferd den seinigen wieder; es kennt noch nach Jahren seinen Kameraden, seinen Wärter, seinen Reiter oder das Wirthshaus, in dem es ihm wohlgegangen ist; nach langer Zeit weiß es, wer ihm Gutes gethan oder es mißhandelt hat, erkennt nach ge-

raumer Zeit den Thierarzt, der an ihm eine Operation vorgenommen hat, und schlägt nach ihm; sowie der Pudel den, der ihn geschoren hat, erkennt und sich verkriecht, wenn dieser wieder kommt.

Daß die in der Kindheit empfangenen Eindrücke sich so tief dem Gedächtniß einprägen, rührt zum Theil von dem lebhaftern Interesse her, das wir in der Kindheit an Allem nehmen, und von der gespanntern Aufmerksamkeit, die wir auf Alles richten; zum Theil aber auch daher, daß wir, wie Schopenhauer („Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 45) richtig bemerkt, als Kinder nur wenige und hauptsächlich anschauliche Vorstellungen haben und wir diese daher, um beschäftigt zu sein, unablässig wiederholen. Bei Menschen, die zum Selbstdenken wenig Fähigkeiten haben, ist dieses ihr ganzes Leben hindurch der Fall, daher solche bisweilen ein sehr gutes Gedächtniß haben. Dagegen hat das Genie bisweilen kein vorzügliches Gedächtniß, wie z. B. Rousseau dies von sich selbst angiebt. Es ist dies nach Schopenhauer daraus zu erklären, daß dem Genie die große Menge neuer Gedanken und Combinationen zu vielen Wiederholungen keine Zeit läßt; obwohl dasselbe sich nicht leicht mit einem ganz schlechten Gedächtniß verbunden findet, weil hier die größere Energie und Beweglichkeit des Geistes die anhaltende Uebung ersetzt. Es ist eine sehr interessante Bemerkung Schopenhauer's, daß Menschen, die unablässig Romane lesen, dadurch ihr Gedächtniß schwächen, weil nämlich auch bei ihnen, wie beim Genie, die Menge rasch vorüberziehender Vorstellungen und Zusammenstellungen keine Zeit noch Geduld zur Wiederholung und Uebung läßt. Die lesegierigen Abonnenten der Leihbibliotheken werden dies aus eigener Erfahrung bestätigen können. Ueber jeden neuen Roman vergessen sie schnell den frühern.

Wenn Genies leicht die kleinen Angelegenheiten und Vorfälle des alltäglichen Lebens vergessen, beschränkte Köpfe hingegen hiefür ein sehr gutes Gedächtniß haben, so rührt dies

daher, daß jene mit ihrem Interesse auf größere Dinge gerichtet sind, diese hingegen mit ihrem Interesse am Kleinen und Kleinlichen kleben bleiben. Das Genie behält dafür die ihm wichtigen Dinge auf eine leichte, mitunter erstaunliche Weise.

Bemerkenswerth ist es, daß zusammenhängende Vorstellungen leichter behalten werden, als vereinzelte, in keinem Zusammenhang stehende. Ein Satz z. B. läßt sich leichter behalten, als eine Reihe unzusammenhängender, unverbundener Wörter, Namen oder Zahlen. Es verräth sich hierin die auf Sinn und Zusammenhang gerichtete Natur des Geistes.

Selbst eine Reihenfolge von Vorstellungen, die nur durch das äußere Band der Ideenassociation, nicht aber durch einen inneren Sinn verbunden sind, läßt sich leichter behalten, als eine Reihenfolge völlig unverbundener Vorstellungen.

Auf diesem Gesetze, daß verbundene Vorstellungen sich besser behalten lassen, als isolirte, beruhen die Regeln der Mnemonik (Gedächtnißkunst). Es soll z. B. die Bezeichnung der fünf Notenlinien e. g. h. d. f. dem Clavierschüler auf eine leicht zu behaltende Weise beigebracht werden. Man bildet den Satz: „Es geht hurtig durch Fleiß“, und der Schüler hat dann nur den Anfangsbuchstaben eines jeden dieser Wörter sich in die Erinnerung zu bringen, um die erwähnte Bezeichnung e. g. h. d. f. zu behalten. Auf ähnliche Weise erleichtert man sich das Behalten von Zahlen; man substituirt den Zahlen Buchstaben, verwendet diese zu Worten und Sätzen und erinnert sich dann mittelst dieser der Zahlen. Die Regeln der Mnemonik laufen alle im Wesentlichen darauf hinaus, Einzelnes, Unverbundenes durch Anknüpfung an eine zusammenhängende Reihe von Vorstellungen in die Erinnerung zurückzurufen. „Das Bestreben des Geistes“, sagt Jessen, „den Zusammenhang der Dinge zu erfassen, wohnt auch dem Gehirne mehr oder weniger ein, und selbst die Sinne suchen Alles im Zusammenhange aufzufassen. Auf dem Zusammenhange der Vorstellungen beruht die Ideenassociation, und was

im Zusammenhange mit Anderem steht, reproducirt sich am leichtesten in der Erinnerung. Wenn wir von einem vergessenen Worte oder Namen erst den Anfangsbuchstaben wissen, so knüpft sich an diesen sehr leicht das Hervortreten des ganzen Wortes, und unsere Bemühungen, einen gesuchten Namen zu finden, bestehen immer in dem Hervorrufen von Erinnerungen, die mit demselben in irgend einer Verbindung stehen. Ein gelesener Name kann uns wieder einfallen, wenn wir daran denken, ob er oben oder unten auf der Seite des Buches stand." (Vgl. „Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie", S. 488.)

Um die Erscheinung zu erklären, daß manche Menschen ein gutes Namen-, andere ein gutes Zahlen-, wieder andere ein gutes Ortsgedächtniß, noch andere ein gutes Personen- oder ein gutes Sachgedächtniß haben, nehmen bekanntlich die Phrenologen besondere Organe des Gehirns als den Sitz dieser verschiedenen Arten von Gedächtniß an. Richtiger aber dürfte die besondere Stärke des Gedächtnisses in einer speciellen Richtung als Folge des Interesses und der Uebung zu betrachten sein. „Wer für Personen, für Namen, für Zahlen, für Verwandtschaftsverhältnisse ein außerordentliches Gedächtniß hat, der hat zugleich für diese Dinge ein besonderes Interesse, er hat in seinem Leben viele Zeit und Aufmerksamkeit darauf verwandt, und sein Gedächtniß in diesen besondern Richtungen sehr geübt." (Daselbst S. 481.)

Daß man nicht nöthig hat, mit Gall und den andern Phrenologen bei den Virtuosen im Rechnen ein besonderes Organ für Zahlen anzunehmen, sondern diese Virtuosität einfacher und natürlicher erklären kann, das lehrt Dahse's Entwickelungsgeschichte. Mit Recht sagt Jessen, der Dahse beobachtet und befragt hat, und dem wir manche schätzbare Mittheilungen über denselben verdanken: „Aus der ganzen Art und Weise, wie die Fähigkeit und Fertigkeit des Rechnens sich bei Dahse entwickelt hat, geht hervor, daß diese bei ihm nicht entstanden sind durch einen angeborenen

Zahlensinn, sondern erworben durch beharrliche, mit eisernem Fleiße fortgesetzte Uebung, in einer ähnlichen Weise, wie sie bei Equilibristen und sonstigen Virtuosen zu einem ähnlichen Ziele führt. Wer mit dem siebenten Jahre anfängt, Clavier zu spielen, und täglich sieben Stunden übt, der muß es nach dem Ausspruche eines berühmten Fortepianospielers zu großer Virtuosität bringen. Und warum sollte nicht ebenso, wer mit dem siebenten Jahre anfinge zu rechnen, und zehn bis zwanzig Jahre lang täglich sieben Stunden rechnete, ein zweiter Dahse werden können? In der That schlagen die Phrenologen den Einfluß beharrlicher Uebung und ausschließlicher Beschäftigung mit einem Gegenstande zu gering an." (Daselbst S. 164.)

Schwerer zu erklären, als die Virtuosität des Gedächtnisses in besonderen Richtungen, ist der oft beobachtete theilweise Verlust des Gedächtnisses. Manche vergessen ihren oder anderer Leute Namen, Manche finden das rechte Wort zur Bezeichnung einer Sache nicht und brauchen dafür ein anderes, das eine von ihnen nicht gemeinte Sache bezeichnet, so daß eine Art babylonischer Sprachverwirrung entsteht. So soll z. B. die Frau des berühmten Professors der Mathematik Hennert zu Utrecht, die selbst Mathematiker und Astronom wie ihr Mann war, plötzlich nach einer Krankheit in eine solche Sprachverwirrung gerathen sein, daß sie, wenn sie einen Stuhl begehrte, einen Tisch forderte, oder wenn sie ein Buch haben wollte, einen Spiegel verlangte. In einem andern ähnlichen Falle von Sprachverwirrung sagte eine Frau, als sie ein Glas haben wollte: „Gieb mir doch den Hund." Der gelehrte Direktor S. zu C. erholte sich von einem hitzigen Fieber, und eines der ersten Dinge, die er nach wiedererlangter Vernunft verlangte, war Kaffee. Allein er hatte in dieser Krankheit nicht nur den Buchstaben f vergessen, sondern er gebrauchte dafür den Buchstaben z, so daß er nun nicht Kaffee, sondern Kazze verlangte, und so in allen andern mit f zusammengesetzten Wörtern. Bisweilen vergessen Personen

nach Schlaganfällen oder Betäubungen das kurz vorher oder auch in den letzten Jahren Vorgefallene, das Frühere wissen sie aber noch sehr wohl.

Derartige Erscheinungen sind schwer zu erklären; aber wie sich Alles natürlich erklären läßt, so wird sich auch für sie eine natürliche Erklärung finden lassen. Jessen hat in seiner Psychologie bereits eine solche versucht. Das Unvermögen, die richtigen Worte für die auszusprechenden Gedanken zu finden, das Verwechseln von Wörtern oder Buchstaben, sowie der Verlust des Gedächtnisses für die Eigennamen von Personen und Sachen beruht nach ihm vielleicht auf einer gestörten Thätigkeit der Hirn-Ganglien. Diese Erscheinungen seien nur höhere Grade dessen, was jedem Menschen häufiger oder seltener begegnet. Wir suchen oft vergebens nach einem Namen, der uns nicht einfallen will, so bekannt er uns auch ist; wir sind manchmal nahe daran, ihn zu finden, er schwebt uns gleichsam auf der Zunge, aber er will doch nicht zum Vorschein kommen, und wenn wir aufhören, uns darum zu bemühen, so kommt er vielleicht ungerufen. Man sieht, daß dies nicht sowohl ein Vergessen, als eine Schwierigkeit des Rückerinnerns bekannter Namen ist, — eine Schwierigkeit, die mit dem Alter zunimmt und in krankhaften Zuständen einen sehr hohen Grad erreichen kann. Ueberhaupt ist angeblicher Verlust des Gedächtnisses sehr oft nur ein Mangel des Rückerinnerungsvermögens. Diese Art von Vergeßlichkeit entsteht häufig nach Schlagflüssen und andern Gehirnaffectionen; sie tritt vorübergehend ein, wo das Gemüth von einer Sache so ergriffen ist, daß der Mensch an nichts Anderes denkt, für nichts Anderes sich interessirt. Das Vergessen des kurz vor einer eingetretenen Bewußtlosigkeit Geschehenen läßt sich nach Jessen vielleicht dadurch erklären, daß hier keine innerliche Wiederholung der aufgenommenen Eindrücke stattfindet, während man sonst das Erlebte in der Erinnerung zu wiederholen und dadurch dem Gedächtniß fester einzuprägen pflegt.

Auf diese Weise lassen sich auch die außergewöhnlichsten

Erscheinungen im Gebiete des Gedächtnisses ganz natürlich erklären; man hat nur stets im Auge zu behalten, daß das Gedächtniß kein todtes Behältniß, sondern eine lebendige Kraft ist, die der Uebung bedarf und die mannichfachen Hemmungen unterliegt.

Denken und Anschauen.

Den Gegensatz zwischen Denken und Anschauen kann man sich recht zum Bewußtsein bringen, wenn man es einmal versucht, ein Gedachtes, ein Allgemeines, z. B. Thier, Pflanze, Mensch, als solches anzuschauen. Nicht blos von solchen umfassenden Allgemeinheiten, sondern auch von den ihnen untergeordneten, minder umfassenden, z. B. von Baum, Fisch, Europäer, als solchen können wir uns keine Anschauung machen. Ob die Allgemeinheit Gattungs- oder Artallgemeinheit ist, macht für die Anschauung keinen Unterschied; denn anschauen können wir stets nur ein Einzelnes, ein Individuelles, ein Dieses, ein in bestimmten Gränzen des Raumes und der Zeit Eingeschlossenes. Verlassen wir die Individuen einer Art und erheben uns zum Artbegriff, so verlassen wir eo ipso die Anschauung und gehen zum Denken über. Nicht blos wer Obst denkt, hat die Anschauung verlassen, sondern auch schon, wer eine bestimmte Sorte von Obst, etwa Apfel denkt. Denn so wenig das Obst als solches, so wenig läßt sich ein Apfel als solcher anschauen, sondern stets nur ein ganz bestimmter, individueller, jetzt und hier gegenwärtiger, so oder so gefärbter, so oder so gestalteter Apfel.

Denken und Anschauen sind also so verschieden, wie ihre Gegenstände, Begriff und Individuum, Allgemeines und Einzelnes. Solange man vom Begriff nicht bis zum

Individuum hinabgegangen ist, schaut man nicht an, sondern denkt.

Doch, obgleich alles Allgemeine unanschaulich ist, so giebt es doch innerhalb der Unanschaulichkeit Grade. Je allgemeiner, umfassender ein Begriff ist, je entfernter von den Individuen, desto unanschaulicher ist er; je mehr er sich dem Individuellen nähert, desto mehr nähert er sich eo ipso der Anschaulichkeit und verliert an Unanschaulichkeit. Baum z. B. ist zwar ebenso unanschaulich, als Pflanze, aber nähert sich der Anschaulichkeit schon mehr, als Pflanze, und wiederum nähert sich Eiche der Anschaulichkeit mehr, als Baum.

Der Grund davon ist einfach der, daß, je mehr ein Begriff an Umfang verliert, er desto mehr an Inhalt, d. h. an Bestimmtheit gewinnt. Da nun durchgängige Bestimmtheit die Bedingung der Anschaulichkeit ist, so muß ein Begriff, der keine Arten mehr, sondern nur noch Individuen unter sich hat, als am bestimmungsreichsten, dem Anschaulichen, Individuellen, am nächsten stehen, also den geringsten Grad der Unanschaulichkeit haben.

Dem Gesagten zufolge muß ich Schopenhauer beistimmen, daß jeder mögliche Begriff „stets ein Allgemeines und als solches ein nicht Anschauliches“ sei, daß die Worte, soweit sie nicht Eigennamen sind, „stets allgemeine Vorstellungen, Begriffe, nie anschauliche Dinge“ bezeichnen, endlich, daß keine adäquate Phantasmen als Repräsentanten des Begriffs, möglich sind; „denn z. B. vom Hund überhaupt, Farbe überhaupt, Triangel überhaupt, Zahl überhaupt giebt es kein diesen Begriffen entsprechendes Phantasma. Alsdann ruft man das Phantasma z. B. irgend eines Hundes hervor, der, als Vorstellung, durchweg bestimmt, d. h. von irgend einer Größe, bestimmten Form, Farbe u. s. w. sein muß, da doch der Begriff, dessen Repräsentant er ist, alle solche Bestimmungen nicht hat. Beim Gebrauch aber eines solchen Repräsentanten eines Begriffs ist man sich immer bewußt, daß er dem Begriff, den er repräsentirt, nicht adä-

quat, sondern voll willkürlicher Bestimmungen ist.“ („Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“, 3. Aufl., §§. 26 und 28.)

Gefühl und Begriff.

Während Hegel das Gefühl gegenüber dem Begriff geringschätzt, es als ein Subjectives verachtet, so denken dagegen unsere großen Dichter, Schiller und Goethe, ganz anders vom Gefühl. Nach ihnen erhält der Begriff Leben erst durch das Gefühl, wird unser Eigenthum erst durch das Gefühl, bleibt ein leerer Schall, ein unverstandener Name, wenn das in ihm Enthaltene nicht gefühlt wird.

So sagt z. B. Schiller:

Allen gehört, was du denkst; dein eigen ist nur was du fühlest.
Soll er dein Eigenthum sein, fühle den Gott, den du denkst!

Und Goethe's Faust sagt in der bekannten Antwort auf Margarethens Frage nach seinem Glauben:

.... Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsgluth.

Was hier die Dichter Gefühl nennen, ist dasselbe, was mit einem andern Ausdruck Schopenhauer Anschauung (intuitives Wissen) nennt, von der er nicht hoch genug sprechen kann, ohne welche nach ihm die Begriffe hohle Namen bleiben, durch welche allein die Begriffe erst eigentlich Leben erhalten und verstanden werden. Ein durchaus gründliches Verständniß von den Dingen und deren Verhältnissen hat man nach Schopenhauer erst, wenn man fähig ist, sie in Anschauungen, ohne Hülfe der Worte, sich

vorstellig zu machen. Anschauen, die Dinge selbst zu uns reden lassen, neue Verhältnisse derselben auffassen, dann aber dies Alles in Begriffe absetzen und niederlegen, um es sicher zu besitzen: das giebt neue Erkenntnisse. Der innerste Kern jeder ächten und wirklichen Erkenntniß ist eine Anschauung; auch ist jede neue Wahrheit die Ausbeute aus einer solchen. Alle großen Köpfe haben stets in Gegenwart der Anschauung gedacht. Wenn Anschauungen mittheilbar wären, da gäbe es eine der Mühe lohnende Mittheilung: so aber muß am Ende Jeder in seiner Haut bleiben und in seiner Hirnschaale, und Keiner kann dem Andern helfen. Auf der Energie der Anschauung beruht das unendliche Ueberwiegen des Genies über die Gelehrsamkeit. Daß Bücher nicht die Erfahrung, und Gelehrsamkeit nicht das Genie ersetzt, sind zwei verwandte Phänomene: ihr gemeinsamer Grund ist, daß das Abstracte nie das Anschauliche ersetzen kann. Weisheit und Genie, diese zwei Gipfel des Parnassus menschlicher Erkenntniß, wurzeln nicht im abstracten, discursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Die Anschauung allein ertheilt eigentliche Einsicht, sie allein wird vom Menschen wirklich assimilirt, geht in sein Wesen über und kann mit vollem Grunde sein heißen; während die Begriffe ihm blos ankleben. Den Ungelehrten lehrt Ein Fall aus eigener Erfahrung mehr, als manchen Gelehrten tausend Fälle, die er kennt, aber nicht eigentlich versteht: denn das wenige Wissen jener Ungelehrten ist lebendig; hingegen ist das viele Wissen der gewöhnlichen Gelehrten todt. (Vgl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, Kap. 7, vom Verhältniß der anschauenden zur abstracten Erkenntniß.)

Alles, was Schopenhauer hier von der Anschauung rühmt, ist dasselbe, was die Dichter vom Gefühl rühmen, wenn sie es dem abstracten Gedanken, dem blassen Begriff entgegensetzen und als das lebendigere, innigere Wissen betrachten.

So wahr es nun aber auch ist, daß erst durch das Gefühl der Begriff aus einem todten ein lebendiger,

aus einem unverstandenen ein verstandener und so erst unser Eigenthum wird, so ist doch das Gefühl gegen den Begriff dadurch im Nachtheil, daß es unmittheilbar ist. Mittheilbar sind nur die Begriffe, aber nicht die Gefühle oder Intuitionen, auf denen sie beruhen. Diese sind bei Jedem je nach seinem Lebens- und Erfahrungskreise und je nach seiner geistigen Individualität andere. Daher lebt Jeder, solange er sich aufs bloße Fühlen beschränkt, in seiner eigenen Welt, einer aparten Welt; will er in einer gemeinsamen leben und verkehren, so muß er schon das bloße Gefühl verlassen und zum Begriff übergehen. Denn die gemeinsame Welt ist nicht die Gefühls-, sondern die Begriffswelt. Der Schiller'sche Satz: Allen gehört, was du denkst, soll es dein Eigenthum werden, so mußt du es fühlen, läßt sich daher auch umkehren: Dir allein gehört, was du fühlst, soll es Eigenthum Aller werden, so mußt du es denken, in den Begriff übertragen.

Latenter Geist.

Daß es unbewußtes Wissen, so zu sagen latenten Geist giebt, das beweisen alle jene Fälle, in denen wir mit unserm Urtheil Etwas als falsch verwerfen, ohne doch das Richtige dafür angeben zu können. Wir lesen z. B. ein Buch, oder sehen im Theater ein Stück, oder wir produciren selbst Etwas; wem ist es da nicht schon begegnet, daß entweder Einzelheiten oder das Ganze auf ihn den Eindruck des Falschen, Ungehörigen, Fehlerhaften machten, ohne daß er doch angeben konnte, worin das Falsche, Ungehörige, Fehlerhafte besteht, was also als das Richtige, Passende, Fehlerlose an dessen Stelle zu setzen ist?

Und doch kann man unmöglich Etwas als falsch, als fehlerhaft verurtheilen, ohne schon irgendwie einen Begriff vom Richtigen, Wahren zu haben, an dem eben Jenes ge-

messen und als falsch befunden wird, sowie man eine Gestalt nicht häßlich finden kann, ohne schon eine Idee vom Schönen zu haben, an der wir sie messen und ihr widersprechend finden.

Dieses Besitzen eines Begriffs, einer Idee, ohne doch ihren Inhalt angeben zu können, dieses Wissen, daß Etwas falsch ist, ohne doch die Gründe angeben zu können, warum es falsch ist, nenne ich latenten Geist. Der Geist urtheilt hier, ohne sich der Gründe seines Urtheils bewußt zu sein. Er hat zwar Gründe, weshalb er das von ihm Verurtheilte verurtheilt, das Gemißbilligte mißbilligt, denn ohne Grund kommt ebenso wenig ein Urtheil im Geiste zu Stande, wie ohne Ursache eine Bewegung in der Natur; aber er kennt die Gründe nicht, er hat sie nicht im Bewußtsein gegenwärtig. Sein Wissen ist ein unbewußtes, kein bewußtes.

Dieses dunkle, unbewußte Wissen, welches man auch im Gegensatz zum deutlichen Wissen Gefühl zu nennen pflegt, läßt sich zwar durch Nachdenken in deutliches, bewußtes verwandeln; wir können gleichsam den in unserm Geiste ruhenden, verborgenen Schatz heben. Aber auch selbst angestrengtes Nachdenken erreicht hier nicht immer das Ziel. Wir haben oft mit aller Entschiedenheit das Gefühl, daß Etwas falsch und ungehörig ist, können aber doch, trotz alles Nachdenkens, nicht den Grund finden, warum es falsch ist, und können das an seine Stelle zu setzende Richtigere nicht angeben, obgleich es doch irgendwie in uns existiren muß, da ohne zu Grunde liegende Position keine Negation möglich ist.

„Fast möchte man glauben“, sagt Schopenhauer mit Recht, „daß die Hälfte alles unsers Denkens ohne Bewußtsein vor sich gehe. Meistens kommt die Konklusion, ohne daß die Prämissen deutlich gedacht werden.“ („Parerga und Paralipomena“, 2. Aufl., II, §. 41, S. 58.) An einer andern Stelle sagt er: „Vergleichen wir unser Bewußtsein mit einem Wasser von einiger Tiefe, so sind die deutlich be-

wußten Gedanken blos die Oberfläche: die Masse hingegen ist das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindung der Anschauungen und des Erfahrenen überhaupt, versetzt mit der eigenen Stimmung unsers Willens, welcher der Kern unsers Wesens ist. Diese Masse des ganzen Bewußtseins ist nun, mehr oder weniger, nach Maßgabe der intellectuellen Lebendigkeit, in steter Bewegung, und was in Folge dieser auf die Oberfläche steigt, sind die klaren Bilder der Phantasie, oder die deutlichen, bewußten, in Worten ausgedrückten Gedanken und die Beschlüsse des Willens. Selten liegt der ganze Proceß unsers Denkens und Beschließens auf der Oberfläche, d. h. besteht in einer Verkettung deutlich gedachter Urtheile; obwohl wir dies anstreben, um uns und Andern Rechenschaft geben zu können: gewöhnlich aber geschieht in der dunkeln Tiefe die Rumination des von außen erhaltenen Stoffes, durch welche er zu Gedanken umgearbeitet wird; und sie geht beinahe so unbewußt vor sich, wie die Umwandlung der Nahrung in die Säfte und Substanz des Leibes." („Welt als Wille und Vorstellung", 3. Aufl., II, Kap. 14, S. 148.)

Lust und Schmerz. Ob es einen indifferenten Zustand zwischen beiden giebt?

Ist das Leben — ich rede hier nur vom Leben im Zustande der Empfindungsfähigkeit — immer zwischen Lust und Schmerz getheilt, so daß nur entweder das eine oder das andere es ausfüllt, und wenn das eine weicht, sogleich das andere seine Stelle einnimmt, oder giebt es zwischen beiden einen Zustand, der weder das eine noch das andere ist?

Um diese Frage zu beantworten, ist auf die Bedingung des Lust- und Schmerzgefühls zurückzugehen. Beide setzen ein Begehren voraus. Wird das Begehren durch den ihm entsprechenden Gegenstand befriedigt, so entsteht

Lust, bleibt es unbefriedigt, so entsteht Schmerz. Stillung des Hungers und Durstes z. B. erregt Lust, ungestillter Hunger hingegen erregt Schmerz. Es frägt sich daher, ob das Leben immer im Zustande entweder eines gestillten oder eines ungestillten Begehrens sich befindet, ob fortwährend Hunger oder Durst nach Etwas da und derselbe entweder befriedigt oder unbefriedigt ist, oder ob es auch einen begehrungslosen Zustand giebt. Nur in letzterm Falle gäbe es einen zwischen Lust und Schmerz indifferenten Zustand; im erstern hingegen wäre das Leben immer entweder von Lust oder von Schmerz erfüllt.

Es wird sich nun nicht läugnen lassen, daß das Leben in keinem Momente ohne Begehren ist. Manches Begehren, wie das der Athmungsorgane nach Luft, cessirt weder im Wachen, noch im Schlaf. Andere Begehren, wie das des Auges nach Licht, das der Verdauungsorgane nach Nahrung, das des Geistes nach theoretischer oder praktischer Beschäftigung, treten nur im Wachen, und manche davon auch während des Wachens nur zeitweise hervor. Also von diesem oder jenem Begehren zwar ist das Leben zeitweise frei; aber von allem Begehren nie. Ist ein Begehren gestillt, so kündigt sich sofort ein anderes an; z. B. nach dem Essen das Bedürfniß nach Ruhe, nach dieser etwa das nach Bewegung, nachher das nach Gesellschaft u. s. w.

Hieraus folgt, daß zwar von dieser oder jener Lust, diesem oder jenem Schmerz das Leben zeitweise frei sein kann, nicht aber von aller Lust und allem Schmerz. Da immer ein Begehren da ist, wäre es auch nur das nach Luft, so ist immer, je nachdem dieses Begehren gestillt wird, oder nicht, Lust oder Schmerz vorhanden, wenngleich die Grade dieser sehr verschieden sein können, vom kaum Gewahrwerden der Lust oder des Schmerzes an bis zur brennendsten Lust und zum schneidendsten Schmerz.

Stufen des Lust- und Schmerzgefühls. Was sich aus ihnen erkennen läßt.

Es ist eine bekannte Erfahrung, daß geistige Lust — das Wort geistig hier im allgemeinsten Sinne genommen, wonach es die aus scientifischer, ästhetischer und moralischer Befriedigung entspringende Lust einschließt — für den Menschen tiefere, innigere, wesentlichere Lust ist, als sinnliche, und ebenso geistiger Schmerz für ihn tieferer, innigerer, wesentlicherer Schmerz, als sinnlicher.

Man vergleiche die Lust, die aus der Entdeckung einer Wahrheit, oder die, welche aus der Anschauung eines ächten Kunstwerks, oder die, welche aus dem Bewußtsein einer guten That entspringt, mit der Lust des Geschmacks einer angenehmen Speise oder eines angenehmen Getränks, oder der Lust eines angenehmen Geruchs, oder der Lust eines angenehmen Hautreizes u. s. w. Wer, in dem die menschliche Natur über die thierische das Uebergewicht erlangt hat, wird nicht jene geistige Lust dieser sinnlichen vorziehen, wird in jener nicht tiefere, innigere, nachhaltigere Befriedigung finden, als in dieser?

Ebenso vergleiche man den Schmerz, der aus dem Bewußtsein fehlerhafter Geistesarbeit, oder aus dem Bewußtsein schlechter, ungerechter Handlungsweise entspringt, mit dem Schmerz eines kranken oder verwundeten Gliedes. Wer, in dem die humane Natur die Oberhand hat, wird nicht jenen Schmerz stärker fliehen, als diesen? Wer wird nicht, wenn er z. B. zwischen Gewissensbissen und Zahnschmerzen zu wählen hat, lieber Zahnschmerzen als Gewissensbisse ertragen wollen?

Eine sinnliche Lust kann zwar momentan stärker begehrt werden, als eine geistige; denn während wir z. B. Hunger oder Durst fühlen, ziehen wir Speise oder Trank dem ästhetischen Augen- oder Ohrenschmaus vor. Mit hungrigem Magen sind wir nicht aufgelegt zu geistigen Genüssen. Ebenso

kann momentan ein sinnlicher Schmerz stärker geflohen werden, als ein geistiger. Aber das hebt die allgemeine Wahrheit nicht auf, daß sinnliche Lust und sinnlicher Schmerz für den Menschen als Menschen äußerlicher sind, eine untergeordnetere Stufe von Lust und Schmerz bilden, als geistige Lust und geistiger Schmerz, daß letztere tiefer greifen, intensiver gefühlt werden, nachhaltiger wirken, als sinnliche.

Hieraus läßt sich aber erkennen, daß das eigentliche Wesen des Menschen als Menschen die geistigen Bedürfnisse und Triebe bilden, die sinnlichen hingegen nur zu seiner Außenseite gehören, daß das geistige Leben seiner Natur näher liegt, inniger mit ihr verwachsen ist, als das sinnliche. Wie käme es sonst auch, daß z. B. in dem Conflict zwischen Ehre und Leben in der Regel das Leben um der Ehre willen geopfert wird? Mit welchem Rechte könnte Schiller noch sagen: Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Uebel größtes ist die Schuld, — wenn nicht eben der Mensch wesentlich ein geistiges Wesen wäre, dem die Befriedigung der geistigen Triebe näher liegt, als die der sinnlichen?

Wie sich bei der menschlichen Gattung im Allgemeinen aus dem höhern oder niedern Grade des Lust- und Schmerzgefühls auf die entsprechende höhere oder niedere Seite der menschlichen Natur schließen läßt, so auch innerhalb der menschlichen Gattung bei verschiedenen Lebensaltern, Geschlechtern, Ständen aus dem, was für sie einen höhern Grad von Lust und Schmerz bildet, auf das, was die höhere, wesentlichere Seite ihrer Natur ausmacht. Daß z. B. Verletzung des Schamgefühls bei Frauen tiefer greift, sie tiefer verletzt, als Männer, ist ein Beweis, daß dem weiblichen Geschlecht Schamhaftigkeit wesentlicher ist, als dem männlichen.

Kurz, aus dem Grade des Lust- und Schmerzgefühls läßt sich der Grad der Wesentlichkeit eines Triebes erkennen. Sage mir, welche Lust für Einen die höchste, wel-

cher Schmerz für Einen der tiefste ist, und ich werde dir sagen, wer er ist, was sein Wesen ausmacht.

Das Angenehme und Unangenehme als Triebfeder der Handlungen.

Die Handlungen der Menschen lassen sich daraus allein, daß sie das Angenehme suchen, das Unangenehme fliehen, nicht erklären, sondern man muß noch hinzufügen, daß sie unter dem Angenehmen das Angenehmere dem minder Angenehmen vorziehen, und unter dem Unangenehmen das Unangenehmere stärker fliehen, als das minder Unangenehme.

Es findet also nicht blos eine Wahl zwischen dem Angenehmen und Unangenehmen, sondern auch innerhalb eines jeden dieser beiden zwischen den verschiedenen Graden derselben statt.

Nur so läßt es sich erklären, daß trotz des Strebens der Natur nach dem Angenehmen und trotz des Abscheus vor dem Unangenehmen doch manches Unangenehme manchem Angenehmen vorgezogen und manches Angenehme stärker gemieden wird, als manches Unangenehme.

Es versagt sich z. B. Einer einen Genuß, ein Vergnügen. Diese Versagung ist unangenehm, aber die unangenehmen Folgen, die der Genuß nach sich ziehen würde, oder die Mühen und Beschwerden, die seiner Erreichung vorangehen würden, sind für ihn noch unangenehmer, als die Versagung. Darum zieht er die Versagung (das minder Unangenehme) der Befriedigung (dem unter den obwaltenden Umständen Unangenehmeren) vor.

Viele befinden sich in drückenden, ihnen unangemessenen Lagen, die sie beseitigen könnten. Dennoch harren sie in denselben aus, nicht etwa, weil sie das Unangenehme nicht fliehen, sondern weil sie das Unangenehmere stärker fliehen, als das minder Unangenehme. Die Mühe nämlich, die es

kosten würde, die unangemessene Lage durch eine angemessenere zu ersetzen, ist für sie unangenehmer, als das Ertragen jener. Daher das Ausharren in der üblen Lage.

Die Asceten mortificiren sogar absichtlich ihren Leib, versagen sich grundsätzlich alles Angenehme und suchen das Unangenehme, Widrige auf. So erzählt z. B. Madame Périer, die Schwester Pascal's, in der Biographie von diesem: Il établit le règlement de sa vie sur deux maximes principales, qui furent de renoncer à tout plaisir et à toutes superfluités..... Il prenait une ceinture de fer pleine de pointes, il la mettait à nu sur sa chair; et lorsqu'il lui venait quelque pensée de vanité, ou qu'il prenait quelque plaisir au lieu où il était, ou quelque chose semblable, il se donnait des coups de coude pour redoubler la violence des piqûres, et se faisait ainsi souvenir lui-même de son devoir. (Vie de B. Pascal écrite par Madame Périer, sa sœur.)

Wird nun etwa das Naturgesetz, daß jedes fühlende Wesen das Angenehme sucht, das Unangenehme flieht, hier an den Asceten zu Schanden? — Durchaus nicht. Denn auch die Mortification wird von ihnen nur geübt, weil sie ihnen angenehm ist, weil sie ihnen Vergnügen macht. Sie versagen sich jedes Vergnügen, weil die Versagung ihnen mehr und höheres Vergnügen macht, als die Befriedigung. Man kann daher, streng genommen, nicht sagen, daß sie alles Angenehme fliehen, sondern nur, daß sie das sinnlich oder fleischlich Angenehme fliehen, um dafür das geistlich Angenehme, das Angenehme der Heiligkeit zu genießen. Sie verbannen also nicht jedes Vergnügen, sondern verlegen nur den Ort des Vergnügens anders wohin, als die Weltkinder. Sie divertiren sich himmlisch.

Logik der Gefühle und Begierden.

Nicht blos die Gedanken, sondern auch die Gefühle und Begierden haben ihre Logik. Denn Widersprechendes

läßt sich nicht blos nicht denken, sondern auch nicht fühlen und nicht begehren. Während ich z. B. einen Gegenstand liebe, kann ich ihn nicht zugleich und in derselben Rücksicht, in welcher ich ihn liebe, hassen. Während ich einen Gegenstand begehre, kann ich ihn nicht zugleich und in derselben Rücksicht verabscheuen. Mitten in der Lebenslust und dem Lebensdrange der Jugend kann ich nicht die Lebensmüdigkeit und den Lebensüberdruß des Alters fühlen. Mitten in anakreontischer Bejahung des Lebensgenusses kann ich das Leben nicht mönchisch-ascetisch verneinen. Widersprechende Gefühle und Begehrungen schließen einander ebenso gut aus, wie widersprechende Gedanken.

Daher kann man zwar, während man von einem widrigen Gefühl gepeinigt, oder von einer brennenden Begierde getrieben wird, wünschen, das entgegengesetzte Gefühl, die entgegengesetzte Begierde zu haben, aber wirklich haben kann man nur in jedem Moment dasjenige Gefühl, diejenige Begierde, von denen man gerade eingenommen ist, und es ist daher z. B. ebenso vergeblich, vom Zornigen im Moment des Zornes Sanftmuth und Gelassenheit, vom Rachedurstenden im Moment des Rachedurstes Großmuth und Versöhnlichkeit, vom Verliebten im Moment des Verliebtseins Gleichgültigkeit und Kälte zu fordern, als es vergeblich wäre, vom Hungrigen zu fordern, daß er sich satt, oder vom Satten, daß er sich hungrig fühle.

Die körperlichen Zustände während des Ergriffenseins von einem Affecte oder einer Begierde sind eben ganz andere, als die während des Ergriffenseins von einem entgegengesetzten Affect oder einer entgegengesetzten Begierde. Und so daher, wie die entgegengesetzten körperlichen Zustände oder Dispositionen einander ausschließen, nicht in einem und demselben Körper gleichzeitig und gleich stark herrschen können, so auch schließen die entgegengesetzten Gefühle und Begierden einander aus, können nicht in derselben Seele gleichzeitig und gleich stark herrschen.

Es giebt zwar Seelenzustände, die gegen die hier be-

hauptete Logik der Gefühle und Begierden zu sprechen scheinen. So giebt es einen widerwilligen Willen, — einen Zustand, in dem man Etwas will, was wider den Willen ist, in dem man also dieselbe Sache zugleich will und nicht will. In diesem Zustande befindet sich z. B. der Seefahrer, der sein Hab und Gut über Bord wirft, der Verwundete, der sich amputiren läßt, der im Bürgerkriege Kämpfende, der gegen seine eigenen Angehörigen kämpft, u. s. w.

Doch der Widerspruch ist in diesen Fällen nur scheinbar. Allerdings wirft der Seefahrer zugleich mit und wider Willen sein Hab und Gut über Bord, der Verwundete läßt sich zugleich mit und wider Willen amputiren, der im Bürgerkriege Begriffene kämpft zugleich mit und wider Willen gegen die Seinigen. Aber der Wille, welchem die Handlung gemäß ist, ist doch ein anderer, als der, welchem sie zuwider ist. Jenem liegt ein anderes Begehren zu Grunde, als diesem, und der Gegenstand mit seiner Zweiseitigkeit allein ist Ursache, daß zugleich ein Wollen und Nichtwollen stattfindet. Aber dieses gleichzeitige Wollen und Nichtwollen involvirt keinen Widerspruch, weil es zwei verschiedene Seiten sind, nach deren einer der Gegenstand gewollt, nach der andern nicht gewollt wird.

Fände gleichzeitig und in derselben Beziehung ein gleich starkes Wollen und Nichtwollen statt, so käme es zu keinem Entschluß und zu keiner Handlung. Daß es aber in den erwähnten Fällen zu einem Beschluß und zu einer Handlung kommt, beweist am besten, daß der Widerspruch des gleichzeitigen Wollens und Nichtwollens in ihnen nur ein scheinbarer ist. Der Seefahrer begehrt den aus dem Ueberbordwerfen des Habs und Guts, der Verwundete den aus der Amputation eines Gliedes, der Bürgerkrieg Führende den aus der Bekämpfung der Seinigen entspringenden Vortheil stärker, als er den daraus entspringenden Nachtheil verabscheut.

Also bewährt sich auch in solchen Conflicten die Logik der Gefühle und Begierden.

Antagonism zwischen Begehren und Erkennen.

Es ist eine bekannte Erfahrung, daß, je gieriger wir auf einen Gegenstand gerichtet sind, je mehr und je schneller wir uns nur mit demselben zu erfüllen, zu sättigen, ihn uns einzuverleiben streben, wir desto ungeeigneter sind, ihn objectiv, d. h. nach seinem Wesen, seiner Eigenthümlichkeit aufzufassen, also ihn zu erkennen. Wer z. B. Speise und Trank gierig verschlingt, wird ihres eigenthümlichen Geschmackes nicht inne. Ebenso wird der Leser, der ein Buch gierig verschlingt, des eigenthümlichen Geistes desselben nicht inne.

Zwischen Begehren und Erkennen findet also ein Antagonism statt. Das Begehren ist auf den Stoff gerichtet, will nur subjective Erfüllung mit dem Stofflichen des Gegenstandes; das Erkennen ist auf die Form gerichtet, stellt dem Subject das Object frei gegenüber. Je mehr daher in Bezug auf einen Gegenstand die Begierde vorherrscht, desto mehr tritt das Erkennen zurück.

Im Zustande heftigen Begehrens ist man nicht zu scientifischer und ästhetischer Contemplation geeignet. Im Zustande wissenschaftlicher und ästhetischer Contemplation schweigt die Begierde.

Das Begehren ordnet den Gegenstand sich unter, das Erkennen ordnet sich dem Gegenstand unter. Das Verhalten in beiden ist ein durchaus entgegengesetztes. Daher können beide, gemäß der Logik des Seelenlebens, nicht gleichzeitig herrschen. Wo die Begierde aufkommt, geht das Erkennen unter; wo das Erkennen aufkommt, geht die Begierde unter.

Für das Gefühl unterscheiden sich beide dadurch, daß man im Begehren sich unfrei, im Erkennen hingegen sich frei fühlt. Da nun das Begehren subjectives, das Erkennen objectives Verhalten zum Gegenstand ist, so geht hieraus hervor, daß das subjective Verhalten unfrei

macht, das objective hingegen befreiend wirkt. Man spricht demgemäß auch vom Joch der Begierden, von der Sklaverei des Begehrens, aber noch Niemand hat vom Joch der Erkenntniß, von der Sklaverei des Erkennens gesprochen. Willst du vom Joch der Begierden frei werden, so verhalte dich zu den Gegenständen des Begehrens erkennend.

Trieb und Wille.

„Der Schlüssel zur Erkenntniß vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußtseins." Mit diesen Worten eröffnete C. G. Carus 1846 seine „Psyche", und er hat seitdem in allen seinen Schriften diesen Gedanken wiederholt, zuletzt noch in seiner „Vergleichenden Psychologie" (Wien 1866, Wilhelm Braumüller).

Daß das bewußte Seelenleben im unbewußten wurzelt, daß jenes nur die Oberfläche, dieses das innere Wesen und den Kern bildet, hat auch Schopenhauer gelehrt. Es zeigt sich dieses Wurzeln des Bewußten im Unbewußten besonders auch darin, daß jedem bewußten, absichtlichen, planmäßigen Wollen zuletzt immer ein dunkler, unbewußter Trieb zu Grunde liegt, in dem es wurzelt und aus dem es seine Nahrung saugt. Oder mit andern Worten, jeder willkürlichen Bewegung und Thätigkeit liegt eine unwillkürliche zu Grunde.

Da man nun die bewußte, willkürliche, planmäßige Thätigkeit der blinden, triebartigen, wie freie Thätigkeit der nothwendigen entgegensetzt, so muß man, gemäß der Einsicht, daß alles Bewußte im Unbewußten wurzelt, auch einsehen, daß alle freie Thätigkeit zuletzt in einer nothwendigen wurzelt, alles freie Wollen zuletzt aus einem nöthigenden Triebe entspringt.

Wenn wir mit unsern Händen oder Füßen eine bewußte,

beabsichtigte, plan- und zweckmäßige Bewegung ausführen, — was anders ist der erste Ursprung solcher Bewegung, als ein blinder Drang oder Trieb? Würden wir beim Essen wohl die Hände zum Ergreifen und Zerlegen der Speisen zweckmäßig bewegen, wenn nicht blinder Nahrungstrieb in uns wäre, dem solche zweckmäßige Bewegung dient? Würden wir beim Gehen zweckmäßige Beinbewegungen machen, wenn nicht blinder Bewegungsdrang oder Ortsveränderungsdrang in uns wäre, dem diese zweckmäßige Bewegung dient? Würde ein wissenschaftlicher Forscher zweck- und planmäßig zu Werke gehen, wenn nicht blinder Erkenntnißtrieb in ihm wäre, dem sein methodisches Verfahren dient?

Kurz, es wird sich kein bewußtes, willkürliches, beabsichtigtes, planmäßiges Thun angeben lassen, dem nicht zuletzt, sei es direct oder indirect, ein blinder Drang oder Trieb zu Grunde liegt. Gott selbst konnte die Welt zu schaffen sich nicht vorsetzen ohne einen blinden Schöpfungsdrang, der ihn zu diesem Vorsatz trieb. Jeder Vorsatz, jedes einen Zweck verfolgende Wollen wurzelt in einem unvorsätzlichen, unbeabsichtigten Triebe.

Die Forderung der Moralisten, die Triebe durch den Willen zu bändigen, kann demnach nur den Sinn haben, die niederen, egoistischen Triebe durch die höheren, sittlichen Triebe zu bändigen. Denn um uns z. B. vorzusetzen, die Herrschsucht, die Habsucht oder sonst einen egoistischen Trieb zu bändigen, müssen wir ja schon einen auf das Sittliche, auf das Pflichtgemäße und Tugendhafte gerichteten Trieb haben; sonst kommt es zu solchem Vorsatz nicht. Immer ist das bewußte, bezweckende Wollen bedingt durch einen Trieb, steht im Dienste eines Triebes. Die Freiheit des Willens arbeitet demnach im Dienste der Nothwendigkeit des Triebes. Der Wille ist nur soweit frei, als der Trieb es ihm gestattet. Etwas, wozu kein Trieb veranlaßt, kann der Wille nicht beschließen. (Vgl. meine Schrift: „Das sittliche Leben“, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1866, S. 247 fg.)

Wille und Motive.

Es ist zwar richtig, daß man durch Vorstellungen den Willen der Menschen lenken und bestimmen kann. Man kann Jemanden durch Vorstellungen dahin bringen, Etwas, das er unterlassen will, zu thun, oder Etwas, das er thun will, zu unterlassen. Denn Vorstellungen wirken als Motive, und Motive sind für Willensbewegungen dasselbe, was in der Natur Ursachen und Reize für Körperbewegungen sind.

Aber die Bedingung dieser Wirksamkeit der Vorstellungen als Motive ist doch immer die Empfänglichkeit des Willens für dieselben. Diejenigen Vorstellungen, die ganz außerhalb des Kreises des von einem bestimmten Willen Angestrebten liegen, können auch nicht als Motive auf diesen Willen wirken. So können Tugend- und Pflichtvorstellungen den Willen Dessen nicht zu einer guten That bewegen, dessen Wille nur für Interessenmotive empfänglich ist. Wohl aber ist dieser selbe Wille sofort für die gute That zu gewinnen, wenn man ihm zeigt, daß dieselbe vortheilhaft, gewinnbringend, fördernd für seine eigenen Interessen ist. Mancher, der keinen Pfennig für Nothleidende giebt, wenn man ihn blos durch moralische Motive dazu bewegen will, giebt sofort einen Thaler, wenn etwa eine Lotterie zum Besten der Nothleidenden veranstaltet ist, bei der große Gewinne in Aussicht stehen.

Dieses, daß nur diejenige Klasse von Vorstellungen als Motive auf einen Willen wirken können, die in Beziehung zu dem von diesem Willen wesentlich Angestrebten stehen, sei es, daß sie ihn Förderndes oder Hemmendes enthalten, wissen die Weltklugen sehr gut und benutzen es. Denn der Weltkluge wird, um Jemanden zum Thun oder zum Unterlassen einer Handlung zu bewegen, stets nur diejenigen Vorstellungen als Motive spielen lassen, für die gerade dieser individuelle Wille seiner Natur nach am empfänglichsten ist.

Einen Ehrlichgesinnten wird er also nicht durch Aussicht auf einen rechtswidrigen Gewinn zu einer unredlichen Handlung zu bewegen, noch auch einen Unehrlichen durch Vorstellung der Pflicht und Tugend von einer unredlichen Handlung abzuschrecken suchen.

Aber diese Abhängigkeit des Wirkens der Vorstellungen als Motive von der wesentlichen Richtung des Willens beweist auch, daß überhaupt die Rolle der Motive bei den Willensentscheidungen eine secundäre ist. Die erste und Hauptrolle spielt immer der Wille selbst. Denn von seiner Beschaffenheit und Richtung hängt es ab, welche Vorstellungen als Motive wirken und welche nicht.

Wären die Motive das Entscheidende, so müßten dieselben Motive auf alle Individuen dieselbe Wirkung haben. Daß dieses aber nicht der Fall ist, daß vielmehr dieselbe Vorstellung, die für den Einen Motiv des Thuns einer Handlung wird, für den Andern Motiv des Unterlassens wird, beweist am besten, daß die Rolle der Motive eine untergeordnete, eine bedingte ist.

Wurzel der Ideale.

Jedem herrschenden Triebe entspricht in der Phantasie ein Ideal, oder ein Musterbild desjenigen Zustandes, in welchem dem Triebe rein und vollauf zu Theil wird, was er begehrt.

Insofern kann man behaupten, daß kein Mensch ohne Ideal ist. Selbst der eingefleischteste Realist und Philister ist Idealist in dem Sinne, daß er ein seinem Grundtriebe entsprechendes Ideal im Kopfe mit sich herumträgt. Ohne Ideal sein, hieße so viel als ohne Trieb und ohne Phantasie sein.

Aus dem Wechsel der herrschenden Triebe in verschiedenen Lebensaltern des Individuums, sowie in verschiedenen Zeiten

der Geschichte, erklärt sich der Wechsel der Ideale beim Individuum, wie bei Völkern und der Menschheit in der Geschichte.

Aus der Verschiedenheit der herrschenden Triebe im männlichen und weiblichen Geschlecht, ferner in verschiedenen Ständen und Berufsklassen, erklärt sich die Verschiedenheit der Ideale unter ihnen.

Die Ideale erstrecken sich nicht blos auf das irdische Leben der Menschen, sondern reichen noch über dasselbe hinaus, wie die Ideale von dem jenseitigen Leben beweisen. Sinnlicher Trieb erzeugt sinnliche, geistiger Trieb geistige Ideale vom jenseitigen Leben.

Um die Ideale der Menschen in Uebereinstimmung zu bringen, müßte man erst ihre Triebe in Uebereinstimmung bringen. Denn aus dem Streit der Triebe entspringt der Streit der Ideale mit Nothwendigkeit.

Die Verschiedenheit der Ideale ist jedoch an sich noch kein Grund des Streites derselben. Die verschiedenen Ideale können sich ebenso ergänzen, wie die ihnen zum Grunde liegenden Triebe; so z. B. bilden das männliche und das weibliche Ideal nicht in ihrer gegenseitigen Bekämpfung, sondern erst in ihrer gegenseitigen Ergänzung das wahre Ideal.

Nur wo die Triebe einander ausschließen, da schließen auch die aus ihnen hervorgehenden Ideale einander aus und lassen sich nicht vereinigen. So ist z. B. sittliches Ideal mit egoistischem unvereinbar.

Die Phantasie.

Es ist zwar richtig, wenn man die Phantasie in Gegensatz stellt gegen den Verstand, aber falsch ist es, wenn man diesen Gegensatz identificirt mit dem Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit, indem man sagt, das Element

der Phantasie sei die Freiheit, das des Verstandes hingegen die Nothwendigkeit, denn er sei gebunden, determinirt durch das Gegebene, Reale.

Die gepriesene Freiheit der Phantasie ist nur eine relative. Die Vorstellungen der Phantasie erhalten allerdings nicht, wie die des Verstandes, ihre Bestimmtheit von Außen her, aus der realen Außenwelt, durch die objectiven Dinge; aber sie sind darum keine beliebige, willkürliche, von aller Regel, allem Gesetz freie, denn sie erhalten ihre Bestimmtheit von Innen her, aus dem Gemüth und Willen, aus den Affecten und Leidenschaften.

Der Gegensatz ist also dieser: Der Verstand ist objectiv bestimmt, die Phantasie subjectiv. Der Verstand faßt das Gegebene auf, die Phantasie hingegen ist eine Dichterin, dichtet dem Gegebenen von Innen her, aus Gemüth und Willen, Gestalten, Eigenschaften und Wirkungen an, die es nicht hat, die aber der Stimmung des Gemüthes und der Tendenz des Willens entsprechen. Andere Bilder entwirft die Phantasie des Traurigen, andere die des Heiteren; andere die Phantasie des Fürchtenden, andere die des Hoffenden; andere die des Liebenden, andere die des Hassenden; andere die des Wollüstigen, andere die des Ehrgeizigen oder des Habsüchtigen. Hier herrscht also so gut Nothwendigkeit, Determinirtheit, wie im Gebiete des Verstandes, die Nothwendigkeit der Phantasiegebilde ist blos eine andere, als die der Verstandesvorstellungen.

„Die Art und Weise, wie wir uns eine Sache vorstellen und sie beurtheilen", sagt Jessen, „wird so sehr durch unsere Gefühle bedingt, daß es bei irgend erheblicher Gemüthsbewegung und Gemüthsverstimmung fast unmöglich ist, sich diesem Einflusse zu entziehen und das Urtheil unbefangen zu erhalten. Der Fröhliche erblickt Alles in einem heitern, der Traurige in einem trüben Lichte, dem Zornigen kann die unschuldigste Aeußerung als eine Beleidigung erscheinen, dem Geängstigten macht Alles Furcht, und der Leidenschaftliche beurtheilt Alles auf eine seiner Leidenschaft

entsprechende Weise." (Vgl. Jessen, „Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie", S. 380.)

Die Wandelbarkeit der Phantasie, ihre Launen, um deren willen selbst Goethe in seinem ihrer Verherrlichung gewidmeten Gedicht „Meine Göttin" nicht umhin kann, sie eine „seltsame" Tochter Jovis, eine „Thörin", eine „verzärtelte" Tochter zu nennen, entspringt aus der Wandelbarkeit des Gemüths, unter dessen Einfluß sie steht. So wandelbar, wie die Gemüthsstimmungen sind, so wandelbar müssen auch die unter ihrer Herrschaft stehenden Phantasiebilder sein.

Daß die Phantasie am thätigsten, am geschäftigsten in exaltirenden oder deprimirenden Gemüthsbewegungen, in Affecten und Leidenschaften ist, und daß alsdann die Phantasiebilder jedesmal die Farbe des Gemüths tragen, das wußte ein anderer großer Dichter, Shakespeare, sehr gut und drückt es (Sommernachtstraum, Act 5, Scene 1) in folgenden Versen aus:

.... Verliebte und Verrückte
Sind beide von so brausendem Gehirn,
So bildungsreicher Phantasie, die wahrnimmt,
Was nie die kühlere Vernunft begreift.
Wahnwitzige, Poeten und Verliebte
Bestehn aus Einbildung. Der Eine sieht
Mehr Teufel, als die weite Hölle faßt;
Der Tolle nämlich. Der Verliebte sieht,
Nicht minder irr', die Schönheit Helena's
Auf einer äthiopisch braunen Stirn.
Des Dichters Aug', in schönem Wahnsinn rollend,
Blitzt auf zum Himmel, blitzt zur Erd' hinab,
Und wie die schwangre Phantasie Gebilde
Von unbekannten Dingen ausgebiert,
Gestaltet sie des Dichters Kiel, benennt
Das luft'ge Nichts, und giebt ihm festen Wohnsitz.
So gaukelt die gewalt'ge Einbildung;
Empfindet sie nur irgend eine Freude,
Sie ahnet einen Bringer dieser Freude;

Und in der Nacht, wenn uns ein Graun befällt,
Wie leicht, daß man den Busch für einen Bären hält!

Die Phantasie ist, wie schon gesagt, eine Dichterin, sie dichtet den Dingen Eigenschaften an, die sie nicht haben, legt in die Dinge hinein, was nicht in ihnen liegt, sieht in der Nacht einen Busch für einen Bären an, sieht die Schönheit Helena's auf einer äthiopisch braunen Stirn; während der Verstand umgekehrt nicht aus sich, sondern aus den Dingen die Eigenthümlichkeiten schöpft, die er ihnen beilegt. Der Verstand ist objectiv, die Phantasie subjectiv.

Es waltet daher ein Antagonism ob zwischen Phantasie und Verstand. In jenen Zuständen, wo die Phantasie überwiegend thätig ist, im Traum, im Wahnsinn, in der schwärmerischen Ekstase, im Affect und in der Leidenschaft, ist die Seele unfähig zu verständiger, objectiver Auffassung der Dinge. Umgekehrt, in dem wachen, nüchternen, affect- und leidenschaftslosen Zustand, wo der Verstand überwiegend thätig ist, ist die Seele unfähig zu Phantasieen.

Ein classisches Beispiel für den Antagonism zwischen Phantasie und Verstand bildet der ganze Don Quixote. Was sieht der edle, sinnreiche Ritter nicht Alles in seinem ritterlichen Affect, wovon sein nüchterner Diener Sancho Pansa nichts gewahr wird.

Kinder sehen in ihren Puppen und Steckenpferden etwas ganz Anderes, als Erwachsene darin sehen. Jene sehen sie mit der Phantasie, diese mit dem Verstande an. Aber da auch die Erwachsenen ihre Puppen und Steckenpferde haben, so wäre es falsch, den Erwachsenen Phantasie abzusprechen und sie überwiegend den Kindern zuzusprechen. Vielmehr ist die Phantasie in allen Lebensaltern thätig; blos ihre Gegenstände wechseln in den verschiedenen Lebensaltern, wie die Affecte und Leidenschaften wechseln. Auch ist blos die Farbe der Phantasiegebilde in den verschiedenen Lebensaltern eine verschiedene. In der Jugend, wo noch Hoffnung und Vertrauen überwiegend sind, dichtet die

Phantasie heitere, freundliche, lockende Bilder; im Alter, wo Furcht und Mißtrauen die Oberhand gewinnen, dichtet sie düstere, unfreundliche, schreckende Bilder.

Eben weil den Illusionen der Phantasie sich Keiner entziehen kann, weil Keiner im Leben frei bleibt von jenen Gemüthszuständen, in denen die Phantasie dichtet und den Dingen Eigenschaften beilegt, die sie nicht haben, darum ist der Gegensatz zwischen Phantasie- und Verstandesmenschen blos ein relativer. Keiner ist blos Verstandes- und Keiner blos Phantasiemensch. Doch überwiegt allerdings in dem Einen die nüchterne, objective Verstandesthätigkeit, in dem Andern die dichtende Phantasiethätigkeit, und der Verstandesmensch kann in der Regel die Extravaganzen des Phantasiemenschen gar nicht begreifen, sowie ein ungläubiges Zeitalter die Superstitionen eines gläubigen nicht begreifen kann. Doch, um sich das Thun und Treiben der Phantasie begreiflich zu machen, braucht man sich nur in jene Zustände zurückzuversetzen, wo man selbst, von einem Affect ergriffen, unter der Herrschaft der Phantasie stand und dichtete. Tieck läßt in einer seiner Novellen einen gläubigen Einsiedler zu einem in den Zweifeln der Aufklärung aufgewachsenen, aber verliebten Jüngling sagen: „Du bist in Liebe entzündet, du schwärmst für deine Sophie und kannst doch kein Wunder fassen? Ist die Blume, das Band, welches dein Mädchen berührt, die Locke, die sie dir geschenkt hat, nicht Reliquie, empfindest, siehst du an ihnen nicht Licht und Weihe, die kein anderer Gegenstand dir bietet? Wo du mit ihr wandelst, ist heiliger Boden; wenn sie dir die Hand oder die Lippen zur Berührung reicht, bist du entzückt, — und doch verkennst du in der Geschichte der Vorzeit den Ausdruck dieser Liebe in den seltsamen Entwickelungen begeisterter Gemüther, blos weil sie diese Sehnsucht und Herzenstrunkenheit nicht auf ein Weib hingelenkt haben?“

Auf das Lebensglück ist die Phantasie von bedeutendem Einfluß. Was der Wirklichkeit an Reichthum, Schönheit, Vollkommenheit abgeht, ersetzt die Zauberin Phantasie von

Innen her, indem sie das ärmlichste, gemeinste, unvollkommenste Ding umschafft in ein reiches, schönes, vollkommenes. Aus einer Hütte macht sie einen Pallast, aus einer Puppe ein lebendiges Wesen, mit dem man sich unterhält, aus einem luftigen Nichts ein Etwas. Die Phantasie hebt über die Mängel der Wirklichkeit hinweg, indem sie in den realen Dingen nicht sieht, was sie sind, sondern sie idealisirt, in sie also Das hineinlegt, was man wünscht, daß sie seien. Und ist dies nicht beglückend? Wäre der Mensch nicht übel daran, wenn ihm die Phantasie das Leben nicht verschönerte, wenn er die Dinge stets nur in ihrer nackten Realität, mit allen ihren Schwächen und Gebrechen anschauen müßte? Hat also Goethe nicht Recht, wenn er in dem erwähnten Gedichte „Meine Göttin“ den Vorzug preist, den der Mensch vor den andern Erdgeschlechtern durch die Phantasie erhalten:

Alle die andern
Armen Geschlechter
Der kinderreichen
Lebendigen Erde
Wandeln und weiden
In dunkelm Genuß
Und trüben Schmerzen
Des augenblicklichen
Beschränkten Lebens,
Gebeugt vom Joche
Der Nothdurft.

Und hat er nicht Recht, wenn er verlangt:

Und daß die alte
Schwiegermutter Weisheit
Das zarte Seelchen
Ja nicht beleid'ge!

Doch die Kehrseite ist diese. So beglückend und das Leben verschönernd, wie die Phantasie in der Hoffnung und Liebe durch ihre heiteren, idealisirenden Bilder wirkt, so

verdüsternd und verstörend wirkt sie in den trüben Gemüthsstimmungen durch die finstern, abschreckenden Bilder, die sie alsdann schafft. Oder machen etwa den Hypochonder seine Einbildungen glücklich, beseligen etwa den Eifersüchtigen seine Phantasmen?

Bedenkt man dieses, so wird man Schopenhauer beistimmen, daß er unter seine „Paränesen und Maximen" zur Lebensweisheit auch die aufgenommen: „In Allem, was unser Wohl und Wehe betrifft, sollen wir die Phantasie im Zügel halten: also zuvörderst keine Luftschlösser bauen; weil diese zu kostspielig sind, indem wir gleich darauf sie, unter Seufzern, wieder einzureißen haben. Aber noch mehr sollen wir uns hüten, durch das Ausmalen blos möglicher Unglücksfälle unser Herz zu ängstigen." Wir sollen nach Schopenhauer die Dinge, die unser Wohl und Wehe betreffen, blos mit dem Auge der Vernunft und der Urtheilskraft betrachten, folglich in trockener und kalter Ueberlegung, mit bloßen Begriffen und in abstracto operiren. Die Phantasie soll dabei aus dem Spiele bleiben: denn urtheilen kann sie nicht; sondern bringt bloße Bilder vor die Augen, welche das Gemüth unnützer und oft sehr peinlicher Weise bewegen. (Vgl. „Parerga und Paralipomena", 2. Aufl., II, S. 461 fg.)

Aber nicht blos im Leben ist die Phantasie im Zügel zu halten, sondern auch in der Kunst. Denn, obwohl bei aller Kunstschöpfung die Phantasie in hohem Grade betheiligt ist, und ohne lebhafte und reiche Phantasie kein Künstler und kein Dichter etwas Bedeutendes zu schaffen vermag, so ist es doch andererseits ebenso wahr, daß durch bloße, ungezügelte Phantasiethätigkeit allein kein ächtes Kunstwerk zu Stande kommt. Schon in Sulzer's „Encyklopädie der schönen Künste" finden wir, nachdem als die drei hervorstechenden Merkmale der künstlerischen Phantasie Leichtigkeit, Lebhaftigkeit, Ausdehnung angegeben worden, die ganz richtige Bemerkung: „Aber alle diese Vorzüge sind nur ein Theil des dem Künstler nöthigen Genies. Denn die Einbildungskraft

ist an sich leichtsinnig, ausschweifend und abentheuerlich, wie die Träume, die ihr Werk sind, wenn sie allein in der Seele wirkt: allein kann sie den Künstler nicht groß machen. Ein feines Gefühl der Ordnung und Uebereinstimmung muß sie beständig begleiten, um dem Werk, das sie erschafft, Wahrheit und Ordnung zu geben; eine durchdringende Beurtheilungskraft und starke, aber allezeit auf Wahrheit und auf die wichtigsten Beziehungen der Dinge gegründete Empfindungen müssen die Herrschaft über sie behalten. Denn Weh dem Künstler von vorzüglicher Einbildungskraft, wenn ihr diese Begleiter und Beherrscher mangeln: sein Leben wird ein immerwährender Traum sein, und seine Werke werden mehr den Abentheuern einer bezauberten Welt, als den schönen Scenen der wirklichen Natur gleichen. Was für ausschweifende Dinge würde uns nicht Homer von seinen Helden erzählt haben, wenn nicht seine außerordentliche Einbildungskraft durch jene höheren Gaben wäre regiert worden? Wir sehen es an dem Ariost, dem diese Gaben zwar nicht gemangelt haben, bei dem sie aber nicht so herrschend gewesen, daß nicht die stärkere Einbildungskraft bisweilen sich ihres Einflusses entzogen hätte.“ (Vgl. „Allgemeine Theorie der schönen Künste, nach alphabetischer Ordnung“, von Johann George Sulzer, Leipzig 1773, Artikel Einbildungskraft.)

Mit dem hier Angeführten stimmt es überein, wenn Schopenhauer die Phantasie blos für einen wesentlichen Bestandtheil der Genialität, aber nicht für das Wesen derselben erklärt. Er sagt nämlich: „Man hat als einen wesentlichen Bestandtheil der Genialität die Phantasie erkannt, ja, sie sogar bisweilen für mit jener identisch gehalten: ersteres mit Recht; letzteres mit Unrecht. Da die Objecte des Genius als solchen die ewigen Ideen, die beharrenden wesentlichen Formen der Welt und aller ihrer Erscheinungen sind, die Erkenntniß der Idee aber nothwendig anschaulich, nicht abstract ist; so würde die Erkenntniß des Genius beschränkt sein auf die Idee der seiner Person wirklich

gegenwärtigen Objecte und abhängig von der Verkettung der Umstände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantasie seinen Horizont weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand setzte, aus dem Wenigen, was in seine wirkliche Apperception gekommen, alles Uebrige zu construiren und so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorübergehen zu lassen. Zudem sind die wirklichen Objecte fast immer nur sehr mangelhafte Exemplare der in ihnen sich darstellenden Idee: daher der Genius der Phantasie bedarf, um in den Dingen nicht Das zu sehen, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte, aber wegen des Kampfes ihrer Formen untereinander nicht zu Stande brachte." (Vgl. „Welt als Wille und Vorstellung", 3. Aufl., I, §. 36, S. 219.)

In diesem Sinne ist nach Schopenhauer die Phantasie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität, oder, wie er sie an einem andern Orte („Welt als Wille und Vorstellung", II, Kap. 31, S. 431) nennt, „ein dem Genie unentbehrliches Werkzeug"; denn sie erweitert den Gesichtskreis des Genius über die seiner Person sich in der Wirklichkeit darbietenden Objecte, sowohl der Qualität, als der Quantität nach. „Der Phantasiebegabte vermag gleichsam Geister zu citiren, die ihm zur rechten Zeit die Wahrheiten offenbaren, welche die nackte Wirklichkeit der Dinge nur schwach, nur selten und dann meistens zur Unzeit darlegt. Zu ihm verhält sich daher der Phantasielose wie zum freibeweglichen, ja geflügelten Thiere die an ihren Felsen gekittete Muschel, welche abwarten muß, was ihr der Zufall zuführt." (Daselbst.) Aber identisch ist lebhafte Phantasie mit Genialität so wenig, daß vielmehr selbst höchst ungeniale Menschen viel Phantasie haben können. „Denn wie man ein wirkliches Object auf zweierlei entgegengesetzte Weise betrachten kann: rein objectiv, genial, die Idee desselben erfassend, oder gemein, blos in seinen dem Satz vom Grund gemäßen Relationen zu andern Objecten und zum

eigenen Willen; so kann man auch ebenso ein Phantasma auf beide Weisen anschauen: in der ersten Art betrachtet, ist es ein Mittel zur Erkenntniß der Idee, deren Mittheilung das Kunstwerk ist; im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet, Luftschlösser zu bauen, die der Selbstsucht und der eigenen Laune zusagen, momentan täuschen und ergötzen; wobei von den so verknüpften Phantasmen eigentlich immer nur ihre Relationen erkannt werden. Der dieses Spiel Treibende ist ein Phantast: er wird leicht die Bilder, mit denen er sich einsam ergötzt, in die Wirklichkeit mischen und dadurch für diese untauglich werden: er wird die Gaukeleien seiner Phantasie vielleicht niederschreiben, wo sie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die seines Gleichen und das große Publikum unterhalten, indem die Leser sich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darstellung sehr «gemüthlich» finden." (Vgl. „Welt als Wille und Vorstellung", 3. Aufl., I, §. 36, S. 220.)

So erhaben, wie die Begeisterung des ächten Künstlers über die thörichten Schwärmereien der Alltagsmenschen ist, so erhaben ist seine Phantasiethätigkeit über die der letztern. Die Phantasie der Letztern baut ihren egoistischen Wünschen und Begierden schmeichelnde Luftschlösser, die Phantasie des Erstern entwirft jene wahren und vollendeten Gestalten und Verhältnisse der Dinge, die ihrer objectiven Idee, ihrem innersten Wesen und Streben entsprechen, und die folglich die Wirklichkeit nicht überfliegen, wie die Luftschlösser Jener, sondern sie zu ihrer Wahrheit bringen.

So verschieden, wie die Ideale des Künstlers und die des Alltagsmenschen sind, so verschieden ist die idealisirende Phantasiethätigkeit beider.

Affect und Vernunft.

Für die Beherrschung der Affecte durch Vernunft macht es einen wesentlichen Unterschied, ob der Affect durch eine

Vorstellung erregt worden, die Vorstellung also das Erste und der Affect das Zweite war, oder ob der Affect primitiv in dem Naturell und Temperament des Individuums wurzelt, so daß das Individuum einen Hang, eine Disposition zu solchem Affect hat.

Der durch eine Vorstellung erregte Affect, z. B. die durch Vorstellung drohender Gefahr erregte Furcht läßt sich leicht durch entgegenwirkende Vorstellungen, z. B. durch Vorstellung der bloßen Scheinbarkeit oder der Geringfügigkeit der Gefahr, oder auch durch Vorstellung der ausreichenden Kraft zur Ueberwindung der Gefahr beseitigen. Hat aber Einer von Natur ein furchtsames Gemüth und in Folge dessen eine innere Disposition zur Furcht, so daß er auch da, wo objectiv kein Grund zur Furcht ist, fürchtet, dann helfen vernünftige Vorstellungen nichts, finden keinen Eingang, haben keine Macht. Denn der Furchtsame stellt sich eben die Dinge anders vor, als der Unbefangene. Der Affect influirt hier dermaßen auf den Intellect, daß der Intellect, statt den Affect zu schwächen, ihn vielmehr verstärkt und nährt. Denn die Bilder von Gefahren, die der Furchtsame entwirft, wirken zurück auf sein Gemüth und fachen die Furcht immer von Neuem an.

Wie mit der Furcht, so verhält es sich hierin mit allen andern Affecten. Zorn, Liebe, Neid oder was immer für ein Affect es sei, weichen leicht vernünftigen Gegenvorstellungen, wenn eben blos *Vorstellungen* es waren, durch die sie erregt wurden. Wer blos durch die *Vorstellung* fremder Beleidigung zum Zorn, oder durch die *Vorstellung* fremder Vorzüge zur Liebe, oder durch die *Vorstellung* fremden Glückes zum Neid erregt worden, dem braucht man nur zu zeigen, daß er sich *irrt*, daß die Beleidigung keine oder nur eine geringfügige ist, daß die Vorzüge nur scheinbare sind, oder daß ihnen größere Fehler entgegenstehen, daß das beneidete Glück kein beneidenswerthes sei, und mit der Berichtigung der Vorstellung weicht der

Affect, den sie veranlaßt, wie mit der Ursache die Wirkung aufhört.

Hat hingegen Einer eine zornige, eine neidische Natur, dann ist sein Zorn, sein Neid nicht leicht durch vernünftige Gegenvorstellungen zu beseitigen. Denn dann entspringt der Affect aus dem blinden, vernunftlosen Theile seines Wesens, und der vernunftlose Theil als solcher vernimmt eben nicht, der blinde Theil sieht nicht.

Es scheint oft, sagt Jessen, als hätten bestimmte Gedanken eine größere Macht über die Gefühle, als wir sonst dem Denken zuschreiben, indem manche Gefühle durch Veränderung und Berichtigung der begleitenden Vorstellungen zum Verschwinden gebracht werden können. Wenn wir uns z. B. vor etwas fürchten, so kann das Gefühl von Furcht verschwinden, sobald wir einsehen, daß keine Ursache zur Furcht vorhanden ist, und wenn wir uns über etwas freuen oder betrüben, so kann dasselbe sich ereignen. Diese Wirkung scheint aber nur in denjenigen Fällen einzutreten, wo das Gefühl hauptsächlich durch eine solche Vorstellung erzeugt und unterhalten wurde. Wo dasselbe ursprünglich aus einer Prädisposition des Gemüthes oder einer äußeren Einwirkung auf dasselbe hervorging, wird es durch Berichtigung der begleitenden Vorstellungen nicht leicht beseitigt und pflegt den Wirkungen des Denkens einen hartnäckigen Widerstand entgegenzusetzen. (Vgl. Jessen, „Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie", S. 384.)

Leidenschaft. Wie sie auf den Geist wirkt.

Man hat nicht mit Unrecht gesagt, daß ohne Leidenschaft nichts Großes zu Stande komme. Helvetius hat (De l'Esprit, III, 7) an Beispielen aus der Geschichte die superiorité d'esprit des gens passionnés sur le gens sensés gezeigt. Die Leidenschaft macht scharf und hell sehend.

Es hängt dies damit zusammen, daß Energie des Willens überhaupt die Kräfte steigert, folglich auch die Geisteskräfte steigert. Nun kommt aber ohne gesteigerte Geisteskraft nichts Großes zu Stande, folglich auch nicht ohne Leidenschaft. Der für eine Sache leidenschaftlich Eingenommene sieht, was der Kühle, Bedächtige nicht sieht. Im Nu erkennt er wie durch Inspiration das Rechte, während der Reflectirende, Erwägende tappt und fehlgeht. Irrt doch auch das von leidenschaftlichem Instinct getriebene Thier weniger, als der überlegende, reflectirende Mensch.

Das Erkennen des Leidenschaftlichen verhält sich zu dem des Reflectirenden, wie das intuitive zu dem discursiven. Wer weiß es aber nicht, daß die größten Entdeckungen der Intuition zu verdanken sind?

Doch beschränkt sich die Steigerung, welche die Geisteskraft in der Leidenschaft erfährt, nur eben auf den Gegenstand der Leidenschaft und auf Alles, was mit ihm im Zusammenhang steht. In Bezug auf alles Danebenliegende macht die Leidenschaft den Geist blind.

Der von einer Leidenschaft Ergriffene sieht sehr gut, was seinem Zwecke dient, er ist hellsehend in Bezug auf die Mittel zu seinem Zweck. Ueber den Werth seines Zweckes selbst aber und über die Stellung desselben zu anderen, außerhalb des Kreises seiner Leidenschaft gelegenen Zwecken hat er keine Einsicht, ist vielmehr verblendet.

Man kann daher von der Leidenschaft Beides sagen, daß sie blind und daß sie hellsehend macht. Der Habsüchtige z. B. ist blind in Bezug auf die anderen Lebensgüter; nur nach Vermehrung der Habe trachtend, sieht er nicht, welche anderen wichtigeren und edleren Lebensgüter ihm hierüber verloren gehen. Aber er ist scharfsehend in Bezug auf das der Vermehrung der Habe Dienende.

Wirkung der Leidenschaft auf das Werthurtheil.

Man würde sich weniger darüber wundern, daß trotz aller Vorstellungen der Vernunft, trotz des mehr als tausendjährigen Predigens, Moralisirens und Philosophirens über die Vergänglichkeit und Nichtigkeit irdischer Güter und Genüsse dennoch das leidenschaftliche Jagen nach eben diesen Gütern und Genüssen, nach Reichthum, nach Ehre, nach Wollust immer so frisch und ungeschwächt fortbesteht, als hätte die Vernunft nie eine Silbe über ihre Vergänglichkeit gesagt — man würde sich über diese Ohnmacht der Vernunft gegen die Leidenschaft weniger wundern, wenn man bedächte, daß nicht das Werthurtheil über die Dinge es ist, was über das Begehren oder Verabscheuen, sondern umgekehrt das Begehren oder Verabscheuen es ist, was über das Werthurtheil entscheidet. Nicht, weil wir Etwas für ein Gutes halten, begehren wir es, sondern umgekehrt, weil wir es begehren, halten wir es für ein Gutes. Hierauf hat schon Spinoza mit Recht hingewiesen.

Nur so läßt sich das Beharren der Menschen im thörichten Dichten und Trachten trotz aller Gegendemonstrationen der Vernunft erklären. Entspränge das leidenschaftliche Begehren oder Verabscheuen aus der Vernunft, so müßte es auch den Gegenvorstellungen der Vernunft weichen. Daß es ihnen aber nicht weicht, ist der beste Beweis dafür, daß es nicht aus der Vernunft entspringt. Sage dem Geizhals immerhin, daß sein Darben bei aufgehäuften Schätzen absurd, daß es eine Verkehrung von Mittel und Zweck ist; sage dem vor Hohen kriechenden Ehrsüchtigen, daß diese Kriecherei, wenn sie auch zu Ansehen und Ehrenstellen führt, doch der menschlichen Würde zuwider ist; sage dem Wollüstigen immerhin, daß er sich für kurze Freuden lange Leiden zuzieht: die Erfahrung lehrt, daß solche Vernunftpredigt gegen die Leidenschaft nichts ausrichtet. Warum? Weil der Leiden=

schaftliche ganz anders über den Werth der Dinge urtheilt, als der Leidenschaftslose.

Wirkung der Leidenschaft auf die Empfindung.

Die Leidenschaften haben das Gute, daß sie Vieles sehr erträglich machen, was ohne sie schwer drücken und lasten würde.

Wo nämlich eine Leidenschaft die Seele ganz ausfüllt, da ist die Aufmerksamkeit so ausschließend auf den Gegenstand derselben gerichtet, daß in Folge dessen alles Andere nur schwach zum Bewußtsein und zur Empfindung gelangt. Der leidenschaftlich Liebende, der leidenschaftlich nach Ruhm und Ehre, oder nach Geld und Gut, oder nach Erkenntniß und Wissenschaft Strebende kann, ausschließlich auf das Ziel seines Strebens und auf Das, was dazu führt, gerichtet, mit der größten Leichtigkeit Beschwerden, Entbehrungen und Schmerzen ertragen, die zu ertragen dem Leidenschaftslosen schwer wird, wo er nicht gar unter der Last derselben erliegt. Wer weiß es nicht, wie leicht ein Liebender um der Geliebten willen die größten Beschwerden erträgt, wie unempfindlich der ruhmsüchtige Krieger in der Schlacht gegen Wunden ist, wie unempfindlich der Gelehrte in seinem Eifer gegen Entbehrungen aller Art, wie abgehärtet der Geizige gegen Noth und Dürftigkeit ist.

Die große Spannung, die der *eine* Gegenstand der Leidenschaft erregt, wäre derselbe auch erst in der Hoffnung anticipirt, löscht die Empfindung der vielen Beschwerden, die nebenher gehen, aus und macht ihre Last leicht.

Darum wird dem von einer starken Leidenschaft Ergriffenen das Leben in vieler Beziehung weit erträglicher, als dem Leidenschaftslosen. Eine Leidenschaft kann über Armuth, Noth, Entbehrung, Zurücksetzung, über mannigfache physische und

geistige Leiden hinweghelfen, weil sie dagegen unempfindlich macht.

Ob die Affecte und Leidenschaften eine Stärke oder eine Schwäche sind.

Die Einen haben die Affecte und Leidenschaften für eine Stärke, die Andern für eine Schwäche erklärt. Beide haben Recht.

In der einen Beziehung stark machend, machen die Affecte und Leidenschaften in der andern Beziehung schwach. Denjenigen Theil unsers Wesens, den sie zur Herrschaft bringen, machen sie stark, denjenigen hingegen, den sie unterdrücken, machen sie schwach.

Was man im Affect und in der Leidenschaft will und ausführt, das will man weit stärker, energischer, entschiedener, und führt es weit kräftiger aus, als was man affect- und leidenschaftslos will und ausführt. Der Affectvolle und Leidenschaftliche überwindet spielend Schwierigkeiten, von denen der Kalte, Apathische überwunden wird. Aber eben diese Stärke nach der einen Richtung hin, — wie schwach macht sie nicht nach der andern hin! Der Zornige und Rachsüchtige, wie stark ist er im Toben und Wüthen gegen den Widersacher, aber wie schwach in der Gerechtigkeit und Nachsicht. Der Geizige, wie stark ist er im Entbehren selbst des Nothwendigsten, aber wie schwach im Mitgefühl mit Nothleidenden.

Stark machend in Bezug auf die Erlangung oder Abwehrung eines Guts oder Uebels machen die Affecte und Leidenschaften schwach in Bezug auf die Erlangung oder Abwehrung aller andern Güter oder Uebel. Die Concentration aller Kräfte auf einen Punkt bringt es mit sich, daß dieselben auf andern Punkten fehlen.

Völkerpsychologie.

Der Name „Völkerpsychologie“, den man in neuester Zeit einem bestimmten Zweig von ethnologischen Forschungen gegeben hat, erweckt in Dem, der mit dem Inhalt dieser sogenannten „neuen Wissenschaft“ noch nicht bekannt ist, leicht die Meinung, als ob die Gesetze des Seelenlebens bei Völkern andere wären, als bei Individuen, als ob das Denken, Fühlen und Wollen bei Völkern ein wesentlich anderes wäre und auf wesentlich andere Weise operirte, als bei Einzelnen.

Die Sache ist aber diese. Die rein psychologischen Functionen sind dieselben bei Völkern, wie bei Einzelnen. Völker können so wenig den logischen Denkgesetzen zuwider denken, wie Einzelne. Sie müssen so gut Widersprechendes verwerfen, wie der Einzelne, müssen so gut zu jeder Veränderung eine Ursache annehmen, wie der Einzelne. Ferner äußern sich auch die Affecte und Leidenschaften bei Völkern wesentlich auf dieselbe Weise, wie bei Individuen. Die exaltirenden Affecte thun bei ihnen dieselbe erhöhende Wirkung, wie bei diesen, die deprimirenden ebenso dieselbe lähmende Wirkung, nur daß die Wirkung bei Völkern eine massenhaftere ist, als bei Einzelnen. Völker können nicht in wesentlich anderer Weise lieben und hassen, hoffen und fürchten, begehren und verabscheuen, als Individuen. Das Verhältniß der Affecte und Leidenschaften zur Vernunft ist bei Völkern wesentlich dasselbe, wie bei Individuen. Dieselbe innere Disposition, die dem Einzelnen während der Herrschaft eines Affects oder einer Leidenschaft die Freiheit und Besonnenheit raubt, raubt sie auch Völkern. Und wie die Phantasie sich bei Einzelnen äußert, den Gegenständen die Farbe des Gemüths leihend und die objective, verständige Auffassung hindernd, ebenso wirkt sie auch bei Völkern.

Kurz, die Art und Weise der Seelenthätigkeit oder das rein Formelle der psychischen Functionen ist bei Völkern genau dasselbe, wie bei Einzelnen, und es kann in

dieser Hinsicht von Völkern keine aparte Psychologie geben. Die allgemeine Psychologie gilt ebenso von Völkern, wie von Individuen. Was sie über das Wesen und die Gesetze des Denkens, Fühlens, Begehrens lehrt, gilt nicht von Diesem oder Jenem, sondern vom Menschen als Menschen, und da die Völker doch Menschen sind, so können die allgemein menschlichen psychologischen Gesetze bei ihnen keine Ausnahme erleiden.

Was bleibt also Eigenthümliches für die sogenannte „Völkerpsychologie" übrig? Es ist weiter nichts, als die Erklärung des verschiedenen Inhalts, den das Denken, Fühlen und Wollen bei verschiedenen Völkern hat. Dieser Inhalt ist allerdings, gemäß einerseits dem Naturell und Temperament der Völker, und gemäß andererseits der Beschaffenheit der Natureinflüsse, unter denen sie stehen, so wie gemäß der geschichtlichen Entwickelungsstufe, bei verschiedenen Völkern ein eigenthümlich gearteter. Hieraus erklären sich denn die verschiedenen Sprachen, Religionen, politischen Institutionen, Sitten, u. s. w. So hat z. B. Buckle in seiner „Geschichte der Civilisation in England" den Aberglauben der Schotten erklärt, er hat, von dem allgemeinen Grundsatz ausgehend, daß was in einem Lande die Summe der Verwunderung erhöht, oder die Summe der Gefahr steigert, unmittelbar die Richtung auf Vermehrung der Summe des Aberglaubens hat, wodurch alsdann den Priestern mehr Macht in die Hand gegeben wird, — er hat von diesem Grundsatz aus gezeigt, wie in Schottland Alles zusammengewirkt, um das Volk abergläubisch zu machen und im Aberglauben zu erhalten und die Macht der Priester zu steigern; wie besonders der landschaftliche Charakter Schottlands einerseits und die unaufhörlichen blutigen Kriege andererseits hierzu beitrugen.

Die sich für eine neue Wissenschaft ausgebende „Völkerpsychologie" ist also weiter nichts, als ein Zweig der Geschichte, und der Name „Völkerpsychologie" scheint mir für ihren Gegenstand ganz unpassend. Es giebt nur eine

Psychologie, und diese hat es mit Gedanken, Gefühlen und Begehrungen nicht ihrem Inhalte nach, sondern ihrer Form nach zu thun. Was hingegen die „Völkerpsychologie" bietet, ist Erklärung des bei verschiedenen Völkern verschiedenen Inhalts ihres Denkens, Fühlens und Begehrens. Dies ist der Ethnographie und Geschichte zuzuweisen.

Unsterblichkeit.

Ein Trost.

Es giebt eine Art von Unsterblichkeit, die wir nicht bezweifeln können, auch wenn wir wollten. Es ist dies die Unsterblichkeit, die wir mit jedem Realen gemein haben, die Unvernichtbarkeit. Nicht das geringste Stäubchen kann vernichtet werden, und wir sollten vernichtet werden können? So wenig, als wir aus Nichts geworden sind, so wenig können wir zunichte werden. Wir müßten schon jetzt Nichts sein, wenn wir einst sollten zunichte werden können.

Es bleibt also nur noch die Ungewißheit übrig, ob wir als lebende, empfindende, bewußte Wesen nach dem Tode fortdauern, oder ob nur als leb-, empfindungs- und bewußtlose Materie.

Gesetzt nun, der Tod raubte uns für immer das Leben, die Empfindung, das Bewußtsein, so haben wir wenigstens den Trost, daß dieser Verlust alsdann uns nicht schmerzen wird. Denn die Grundbedingung jedes Schmerzes ist Leben, Empfindung, Bewußtsein. Wird uns Dieses geraubt, so wird uns eo ipso auch die Fähigkeit, den Raub schmerzlich zu empfinden, geraubt. Kurz, die Leb-, Empfindungs- und Bewußtlosigkeit ist ein Zustand, der nicht schmerzen kann.

Nur wir als noch Lebende, Empfindende und Bewußte sträuben uns gegen den Verlust des Lebens, der Empfindung und des Bewußtseins. Aber mit dem Eintritt des wirklichen

Verlustes hört alles Sträuben auf. Dem wirklich Leb-, Empfindungs- und Bewußtlosen kann nichts mehr wehe thun, kann nichts mehr Entsetzen einflößen.

Der Lebenszweck des Individuums. Er geht nicht über den Zweck des Leibes hinaus.

Jedes zweckmäßige Product, sei es Natur- oder Kunstproduct, hat keinen weitergehenden Zweck, als den in seinem Stoff und seiner Form ausgedrückten. Niemand wird dem Beil, der Uhr, Niemand dem Auge, dem Ohr u. s. w. einen über die Verrichtung, zu der sie nach Stoff und Form geeignet und gemacht sind, hinausgehenden Zweck zuschreiben.

Wie kein besonderes Organ des Leibes einen über seine stoffliche und formelle Beschaffenheit hinausgehenden Zweck hat, so kann auch der ganze Leib keinen über seine materielle und formelle Beschaffenheit hinausgehenden Zweck haben.

Diejenigen daher, welche dem menschlichen Individuum einen über seinen Leib — ich verstehe hier unter Leib den ganzen menschlichen Organismus, wie er nicht blos zu sinnlichen, sondern auch zu geistigen und sittlichen Functionen geschaffen und befähigt ist, — Diejenigen, sage ich, welche dem menschlichen Individuum einen über seinen Leib hinausgehenden Zweck zuschreiben, der erst nach dem Tode des Leibes zur Verwirklichung komme, behaupten damit, daß das menschliche Individuum in sich etwas über seinen Leib Hinausgehendes, im Leibe nicht Realisirtes habe, daß es also mehr sei, als dieser Leib, daß Leib und Individuum sich nicht decken.

Sie betrachten also den Leib zum Individuum etwa in demselben Verhältniß, wie ein besonderes Organ des Leibes zum Ganzen desselben. Obgleich nämlich der Magen, die Lunge, das Auge, das Ohr keinen über ihre besondere Organisation hinausgehenden Zweck haben, so hat doch der Leib

als Ganzes über sie hinausgehende Zwecke; denn in den besondern Verrichtungen dieser Organe ist der Zweck des Leibes nicht erschöpft, er hat noch andere und höhere Zwecke, als blos Verdauen, Athmen, Sehen und Hören; er hat geistige und sittliche Zwecke, denen jene untergeordneten Functionen nur als Mittel dienen. Ebenso nun nehmen die dem Individuum einen über seinen Leib hinausgehenden Zweck Beilegenden an, daß das ganze leibliche Leben von seinen niedrigsten bis zu seinen höchsten Functionen nur ein untergeordneter Zweck des Individuums sei, daß das Individuum noch höhere Zwecke, als dieses ganze irdisch-leibliche Leben habe.

Den Beweis dafür aber sind sie bisher schuldig geblieben. Wer ein Beil, eine Uhr u. s. w. macht, hat, obgleich Beil und Uhr an sich selbst keinen über ihre Structur hinausgehenden Zweck haben, doch weitere Zwecke noch, als blos diese hier verleiblichten; diese weiteren Zwecke aber kommen in andern Instrumenten und Apparaten zur Verwirklichung und lassen sich angeben. Ebenso hat die Natur über ihre niederen Organismen hinaus, obgleich diese an sich keinen über ihre Organisation hinausgehenden Zweck haben, noch weitere und höhere Zwecke; diese aber lassen sich angeben, denn sie kommen in höheren Organismen zur Erscheinung.

Aber den angeblich über den individuellen Leib hinausgehenden höhern Zweck des Individuums, der erst nach dem Tode zur Verwirklichung kommen soll, hat bisher noch Keiner anzugeben gewußt. Alles, was in dieser Beziehung vorgebracht wird, sind subjective Einbildungen.

Die Natur allerdings hat über das einzelne Individuum hinausgehende Zwecke, und diese lassen sich angeben, denn sie kommen in andern Individuen zur Erscheinung. Aber daß das einzelne Individuum einen über seinen Leib hinausgehenden Zweck habe, — dies ist in meinen Augen Einbildung. Individueller Leib und Individuum decken sich. Hat das Individuum die in seinem Leibe angelegten Kräfte vollständig entwickelt und bethätigt, so hat es seinen Lebenszweck erreicht,

und mit der Zerstörung seines Leibes durch den naturgemäßen Tod ist zwar die Natur nicht zu Ende, aber der Zweck dieses Individuums ist zu Ende, wie der Zweck einer individuellen Pflanze, eines individuellen Thieres mit dem Tode derselben ein Ende hat.

Zerstörung des Leibes. Sie ist gleichbedeutend mit Zerstörung der Person.

Für Fortsetzung des auf Erden begonnenen Werkes fordern die Unsterblichkeitsvertheidiger persönliches Fortleben nach dem Tode. Aber das eigenthümliche Werk eines Jeden, das seine Lebensaufgabe bildet, ist innerhalb seines Leibes beschlossen, ist ihm durch die wesentliche Beschaffenheit, durch die eigenthümliche Organisation desselben vorgezeichnet. Wozu einen Jeden seine Leibeskräfte (zu denen auch die im Gehirn ihren Sitz habenden Geisteskräfte gehören) befähigen, — dies und nichts anderes bildet sein Lebenswerk, seine Lebensaufgabe. Das Lebenswerk des Weibes ist darum ein anderes, als das des Mannes; der mit der Muskelkraft eines Athleten Ausgerüstete ist zu anderer Arbeit bestimmt, als der mit der überwiegenden Gehirnkraft eines Genies Ausgestattete.

Es verhält sich in dieser Beziehung mit dem Werke des ganzen Leibes, wie es sich mit dem Werke jedes besondern Leibesorgans verhält. Die Hand hat keine andere Aufgabe, als eben diejenigen Verrichtungen, zu denen sie geschickt ist: Greifen, Fassen u. s. w. Und ebenso hat der ganze Leib keine andere Aufgabe, als diejenigen Functionen, für die er organisirt ist.

Fortsetzung des eigenthümlichen Werkes des Individuums nach der Zerstörung des Leibes durch den Tod verlangen, heißt daher so viel, als Fortsetzung des Greifens, Fassens u. s. w. verlangen, nachdem die Hand zerstört ist.

Um nach Zerstörung unserer Hand die Verrichtungen

derselben fortsetzen zu können, müßten wir ja eine neue, wieder ebenso organisirte Hand bekommen. Und ebenso, um nach Zerstörung des ganzen Leibes das Werk desselben, — und ein anderes Werk, als das des Leibes, treiben wir ja im Leben nicht, — fortsetzen zu können, müßten wir einen neuen Leib und zwar wieder einen ebenso organisirten bekommen.

Ein wesentlich anderer Leib könnte zur Fortsetzung des in diesem Leibe begonnenen Werkes nicht dienen, so wenig als eine ganz andere Hand zur Fortsetzung der Verrichtungen dieser Hand. Mit einem ungeschlechtlichen Leibe z. B. könnte im Jenseits das geschlechtliche Leben nicht fortgesetzt werden. Der Mann müßte nach dem Tode mit dem Leibe eines Mannes fortdauern, wenn er das hier begonnene männliche Lebenswerk im Jenseits fortsetzen sollte, und ebenso das Weib mit dem Leibe eines Weibes.

Läßt man das Individuum entweder leiblos, oder mit einem ganz anders organisirten Leibe, als auf der Erde, fortdauern, so kann von einer Fortsetzung des hier begonnenen Lebens und der hier entwickelten Persönlichkeit im Jenseits nicht die Rede sein; denn es ist keine Continuität mehr zwischen einem leiblichen und leiblosen Wesen, oder zwischen einem Wesen von diesem und einem Wesen von einem ganz andern Leibe.

Man frage sich doch einmal, ob man in diesem Leben sich noch als dieselbe Person betrachten könnte, wenn man den Leib einer andern Person erhielte. Und doch wäre dies immer noch ein menschlicher Leib. Nun aber gar einen von dem menschlichen verschiedenen Leib, — dabei könnte nicht blos von Fortdauer derselben Person nicht mehr die Rede sein, sondern auch überhaupt nicht von Fortdauer als Mensch.

Anderer Leib — andere Person; Ende dieses Leibes — Ende dieser Person!

Gegen den Beweis der Unsterblichkeit aus dem Fragmentarischen des individuellen Lebenslaufs.

Man fordert mit Recht eine Fortsetzung und Vollendung für ein werthvolles Werk, das vor seinem Ende abbricht. Ein Epos oder eine Melodie, in der Mitte abbrechend, läßt uns um so unbefriedigter, je schöner es bis zur Mitte war, und wir bedauern es mit Recht, wenn ein geniales Werk unvollendet bleibt.

Wäre nun das Leben des Individuums so ein unbeendigtes Epos, oder eine unbeendigte Melodie, so wäre der Wunsch nach individueller Fortdauer ganz berechtigt und ganz natürlich. Aber erstens macht das naturgemäß durch alle Lebensalter hindurch bis zum Tod aus Altersschwäche verlaufende Leben des Individuums gar nicht den Eindruck eines Bruchstücks, sondern eines Ganzen, mit Anfang, Mitte und Ende. Wenn ein Individuum bis zum Ende im hohen Alter alle Entwickelungsstadien des aufsteigenden und absteigenden Lebens durchgemacht hat und Alles geworden ist, was es in diesem Leben hat werden können, so haben wir das Gefühl, daß es sich ausgelebt, daß es sich erschöpft hat, und das Bedürfniß einer Fortsetzung, eines Fortlebens, kann daher so wenig in uns, wie in ihm selbst entstehen. Es wäre dies das Bedürfniß, daß eine Dichtung, oder eine Melodie, nachdem sie beendigt ist, noch fortdauere, oder daß im Theater, nach Schluß des Stückes, nachdem der Vorhang gefallen, hinter dem Vorhang noch eine Fortsetzung des Stückes stattfinde.

Zweitens aber auch ist das individuelle Leben nicht bei allen Individuen ein so werthvolles, daß selbst, wenn es vor dem naturgemäßen Ende durch Alter abbricht, also ehe das Individuum sich ausgelebt hat, immer der Wunsch einer Fortsetzung entstehen sollte. Wo das Leben nur eine einförmige Wiederholung eines immer gleichen bedeutungslosen Thuns und Treibens ist, — da ist nichts daran gelegen, ob

es einige Jahre früher oder später abbricht. Es geht damit nichts Bedeutungsvolles verloren.

Endlich kann dem Bedürfniß nach Fortsetzung und Vollendung, das beim Abbruch eines werthvollen Lebens vor dem naturgemäßen Ende entsteht, nicht eine Fortsetzung in einer ganz andern Welt, in einem mit dem Diesseits in keinem Zusammenhang stehenden Jenseits genügen, sondern nur eine gleichartige Fortsetzung. Daß es hier, statt unvollendet abzubrechen, sein natürliches Ende erreicht hätte, ist der Wunsch, ganz wie der Wunsch, daß ein Epos oder eine Melodie, statt unbeendigt abzubrechen, vollendet wäre, sich auch nur auf eine diesseitige Vollendung, auf eine Vollendung in dem begonnenen Stil und Genre bezieht.

Der Beweis für die Unsterblichkeit des Individuums, der aus dem Fragmentarischen des individuellen Lebens geschöpft wird, scheint mir daher nicht stichhaltig. Wo es sein natürliches Ende erreicht, ist es nicht fragmentarisch, und wo es, durch vorzeitigen Tod, zum Fragment wird, entsteht nicht der Wunsch nach Fortdauer im Jenseits, sondern, daß es im Diesseits seine natürliche Vollendung erreicht hätte.

Gegen den Dualismus zwischen Mensch und Thier in Hinsicht auf Unsterblichkeit.

Ein Hauptgrund, aus welchem die Unsterblichkeit postulirt wird, ist bekanntlich der, daß der Mensch im Erdenleben seinen Zweck nicht erreiche. Das Thier, sagt man, bedarf der Unsterblichkeit nicht; denn es erreicht auf Erden seine Bestimmung. Anders der Mensch; dieser wird auf Erden nicht fertig, sein Leben bedarf also einer Fortsetzung im Jenseits.

Diesen praktischen Beweis für die Unsterblichkeit kann man selbst noch bei den neuesten Unsterblichkeitslehrern, z. B. bei

Heinrich Ritter, finden. Aber ist es nicht ein Widerspruch, daneben noch den Menschen für das höchste Geschöpf auf Erden zu halten? Ist denn ein unfertig bleibendes, seinen Zweck, seine Bestimmung nicht erreichendes Geschöpf höher, als ein seine Bestimmung erreichendes? Wäre nicht das seine Bestimmung erreichende Thier als vollkommener organisirt zu betrachten, als der unvollendet bleibende Mensch? Was hilft die höhere Gattungsstufe dem Menschen, wenn er trotz dieser höhern Gattungsstufe hinter der niedern in der Vollendung zurückbleibt?

Und wo bleibt noch die durchgängige Einheit und Consequenz der Natur, wenn sie die eine Gattung ihrer Geschöpfe für den Platz, auf den sie sie gestellt hat, entsprechend ausrüstet, ihr also keinen andern Lebenszweck giebt, als den sie in diesem Zusammenhang, in den sie sie hineingestellt, erreichen kann, die andere Gattung aber zwar auch auf diesen Platz stellt, ihr aber einen über denselben hinausreichenden Zweck setzt, so daß sie auf diesem Platze ihre Bestimmung nicht erreichen kann, sondern erst auf einen andern Platz gestellt und mit andern Organen ausgerüstet werden muß, wenn sie ihre Bestimmung erreichen soll?

Die Unsterblichkeitsverfechter könnten zwar hierauf erwidern: Der Mensch verfehle auf Erden seine Bestimmung so wenig, wie ein Schüler in einer untergeordneten Klasse; aber Das, was er hier erreicht, sei nicht seine ganze Bestimmung, sondern nur ein Theil der ganzen. Wie der Schüler aus einer niedern in eine höhere Klasse, so müsse der Mensch aus dem Erdenleben in ein höheres versetzt werden, um seine ganze Bestimmung zu erreichen.

Aber wenn so der Satz, daß der Mensch auf Erden seine Bestimmung nicht erreiche, nur den Sinn haben soll, daß er nicht seine ganze, sondern nur einen Theil seiner ganzen Bestimmung im irdischen Leben erreiche, dann müßte doch das Ganze, wovon das irdische Leben nur ein Theil sein soll, angegeben werden können, wie der ganze Schulplan,

von dem eine niedere Klasse nur einen Theil bildet, angegeben werden kann.

Frägt man nun aber die Unsterblichkeitsverfechter, welches der ganze Plan ist, von dem das Erdenleben nur ein Theil, welches das Endziel ist, zu dem das irdische Leben nur eine vermittelnde Vorstufe bildet, so wissen sie entweder nichts von dem irdischen Leben wesentlich Verschiedenes anzugeben, oder sie gerathen ins Phantastische. Die Einen also lassen etwa den Menschen im Jenseits wieder einen ähnlichen Leib haben, wie im Diesseits, nur einen vollkommneren, weniger bedürftigen, den Geist weniger störenden, und lassen ihn wieder theoretisch und praktisch wirken, nur Alles reiner, ungetrübter, vollkommener, mangelloser. Die Andern geben ihm entweder einen phantastischen Leib (Engelsleib), oder lassen ihn ganz unleiblich fortleben, als reine Seele oder reinen Geist.

Für erstere Ansicht, die nach dem Tode kein wesentlich anderes, als das irdische Leben, sondern dieses nur reiner, vollkommener, ungehemmter, ungetrübter fordert, bedarf es keines Jenseits, denn dieses reinere, bessere Menschenleben, das sie postulirt, verwirklicht sich so weit als möglich schon auf der Erde, in der geschichtlichen Entwickelung, welche alles Unvollkommene des leiblichen und geistigen Lebens des Menschen, soweit es überhaupt abstellbar, nach und nach beseitigt.

Was aber die andere, phantastische Ansicht betrifft, so können wir das irdische, natürliche, innerhalb der gesetzmäßigen Ordnung und Vermittelung der Natur verlaufende Leben mit dem jenseitigen, überschwänglichen, aller Schranken und aller Vermittelungen enthobenen nicht in einen einheitlichen Entwickelungsplan zusammenfassen, können also das natürliche irdische Leben nicht als einen Theil dieser übernatürlichen Bestimmung betrachten. Es ist keine Einheit in einem Plane zu entdecken, in welchem ein Theil natürlich, der andere übernatürlich ist. Beide grundverschiedene

Arten des Lebens können nicht Entwickelungsstufen eines und desselben Lebensplanes sein.

Der geistige Erwerb der Person. Er geht durch den Tod nicht verloren.

Wenn Alles, was wir im Leben durch die lange Reihe von Jahren sauer und mühsam erlernt, was wir geistig erworben, uns innerlich angeeignet haben, durch den Tod verloren geht, wenn es keine persönliche, sondern nur eine unpersönliche, ungeistige, rein stoffliche Fortdauer giebt, wie die Materialisten behaupten, — wozu dann, sagen die Verfechter des persönlichen Unsterblichkeitsglaubens, die ganze Arbeit und Plackerei des Lebens, die ganze saure Mühe der geistigen Bildung und sittlichen Veredelung?

Die Unerträglichkeit des Gedankens des Verlustes des geistigen Erwerbs dient ihnen zum Beweise, daß durch den Tod die Persönlichkeit nicht vernichtet werde, daß keine blos materielle Fortdauer, sondern ein geistiges Fortleben und sich weiter Entwickeln stattfinde.

Aber geht nicht vieles mühsam Erworbene schon während dieses irdischen Lebens durch Krankheit und durch hohes Alter verloren? Fängt also nicht schon hier der Verlust des geistigen Erwerbs an? Wie Viele verlieren nicht während dieses Lebens ihr Gedächtniß, wie Viele nicht durch Wahnsinn das Bewußtsein ihres vergangenen Lebens und ihrer wahren Persönlichkeit; wie Vielen wird nicht im Alter Geist und Gemüth so stumpf, daß sie nur noch vegetiren!

Die Thatsachen begünstigen also jenes Postulat der Erhaltung des geistigen Erwerbs der Person keineswegs. Selbst ein Kant blieb im hohen Alter nicht vor Stumpfsinn bewahrt.

Aber was schadet es auch, daß der geistige Erwerb für die Person durch den Tod verloren geht? Die Person hat

während der Jahre ihrer ungeschwächten Kraft ihren geistigen Erwerb genossen und hat mit demselben auf Andere gewirkt, hat ihren Erwerb in Werken niedergelegt, die das von der Person Erworbene auf Andere übertragen und fortpflanzen. In der Menschheit lebt Kant's geistiger Erwerb fort, obgleich er für ihn selbst schon im hohen Alter verloren ging.

Unerträglich wäre nur der Gedanke, daß überhaupt von dem durch die Person geistig Erworbenen nichts übrig bleibe, daß Alles, was die Einzelnen im langen Leben mühsam und unter schweren Kämpfen persönlich erarbeitet, mit dem Tode ein Ende habe. Dies ist aber nicht der Fall. Jeder geistig bedeutende Erwerb des Einzelnen lebt und wirkt fort in der Geschichte. Daß er für Den, der ihn erarbeitet, durch den Tod verloren geht, — dieser persönliche Verlust ist ja kein sachlicher. Nur die individuellen Träger des geistigen Erwerbs gehen unter; der Erwerb selbst aber bleibt, führt in der Menschheit zu weiterem Erwerb.

Und wahrlich, dieses Fortleben durch Fortwirken nach dem Tode ist nicht gering anzuschlagen. Durch das Fortwirken haben alle großen Geister, alle Genies, alle Helden ihr Leben über die Dauer ihrer Person hinaus erweitert, und das Streben nach Nachruhm ist seiner Wahrheit nach auch weiter nichts, als das Streben, nach dem Tode noch in der Menschheit mit Dem, was man während seines kurzen persönlichen Daseins erarbeitet, fortzuleben und fortzuwirken.

Setzen wir doch schon während dieses Lebens unsere Ehre und den Werth unserer Person in Das, was wir in irgend einer Weise für das allgemeine Beste, für das Wohl unserer Mitmenschen wirken und schaffen, und das Fortleben durch dieses für das allgemeine Beste Geleistete sollte werthlos sein?

Werth der Individuen. Er ist unabhängig von ihrer Dauer.

Dem Pantheismus hat man den Vorwurf gemacht, daß er die Individuen zu etwas Nichtigem, Werthlosem mache, weil er sie zu vorübergehenden Momenten des Absoluten herabsetze.

Wenn aber das Absolute selbst nichts Werthloses ist, vielmehr das Höchste, Erhabenste, was es giebt, so können doch die Individuen, in denen es erscheint, durch die es sich realisirt, die es folglich zu seiner Verwirklichung braucht, nicht werthlos sein.

Das Einzelne kann nur werthlos sein, wenn das Allgemeine, das in ihm erscheint, werthlos ist. Ist aber das Allgemeine nicht werthlos, so kann es auch das Einzelne nicht sein. Denn das Allgemeine ist ihm ja immanent, lebt in ihm, offenbart sich in ihm. So können einzelne Gedanken nicht dadurch werthlos sein, daß sie nur einzelne, nur Momente des Denkens sind, wenn das Denken selbst, das in ihnen sich offenbart, ein werthvolles ist. Erst wenn das in den einzelnen Gedanken sich offenbarende Denken an sich nichts taugt, dann sind auch die einzelnen Gedanken nichts werth.

Werth und Dauer sind also zweierlei. Die vergänglichste Erscheinung kann werthvoller sein, als die dauerndste, wenn Das, was in jener erscheint, werthvoller ist, als das in dieser Erscheinende. Setzen wir z. B. einer disharmonischen Individualität, die ewig dauert, eine harmonische entgegen, die nur einen Tag, oder auch nur eine Stunde dauert, — werden wir etwa jener darum, weil sie ewig dauert, einen größern Werth beilegen, als dieser, deren Dauer so kurz ist?

Hören wir also auf, unsern Werth nach unserer Dauer zu bemessen. Das kürzeste Leben kann werthvoller sein, als das längste. Der Werth beruht in der Qualität, nicht in der Quantität der Dauer.

Aufopferung des Diesseits für das Jenseits, — eine Thorheit.

Es ist nicht wahr, daß, wer in Hoffnung auf jenseitige Seligkeit die diesseitige Glückseligkeit opfert, in keinem Falle, — mag nun sein Unsterblichkeitsglaube Wahrheit oder bloßer Wahn sein, mag das Gehoffte eintreten oder nicht, — betrogen sei; denn im Falle der Wahrheit erhalte er ja für das Geopferte den jenseitigen Ersatz, im Falle des Wahns aber sei er ebenfalls nicht geprellt, weil das diesseitige Glück, das er für das Jenseits geopfert, doch nur ein eitles, nichtiges sei, er folglich keinen zu beklagenden Verlust erlitten habe.

Ich halte vielmehr Jeden, der für das ungewisse Jenseits die gewissen Güter und Genüsse des Diesseits opfert, für ebenso geprellt, wenn seine Hoffnung schließlich in einen Wahn zerrinnt, wie ich einen, der seiner Heimath den Rücken kehrt, um in einem fremden Lande geträumte Goldberge in Besitz zu nehmen, für geprellt halte, wenn das ferne Goldland sich schließlich als eine Einbildung erweist.

Denn *geprellt* ist Jeder, der für etwas Fernes und Zukünftiges, das zunächst nur in seinem *Glauben* existirt, etwas Nahes und Gegenwärtiges, das *real* existirt, opfert, wenn alsdann das gehoffte Ferne und Zukünftige sich als leere Einbildung erweist.

Man will ja ein Reales nicht für eine leere Einbildung opfern, sondern nur für ein anderes vorzüglicheres Reale. Keiner kann daher zufrieden sein, wenn ihm für sein Opfer das Erwartete nicht zu Theil wird. Daß das Geopferte eitel und nichtig sei, so urtheilt nicht der Opfernde, denn eben darin, daß er das Aufgegebene sich als *ein zu vergütigendes Opfer* anrechnet, zeigt sich, daß er es als ein Werthvolles ansieht.

Jene Argumentation daher, wonach der die diesseitige Glückseligkeit für die gehoffte jenseitige Seligkeit Opfernde im schlimmsten Falle nichts verloren habe, ist *sophistisch*. Ein

Thor ist, wer für ungewisse Güter und Genüsse gewisse opfert. Opfern soll man allerdings im Diesseits so manche Güter und Genüsse, aber nur für die schon im Diesseits dafür in sicherer Aussicht stehenden höhern Güter und Genüsse, mögen dies nun solche sein, die noch dem Opfernden selbst persönlich zu Theil werden, oder solche, die erst seinen Nachkommen zu Gute kommen.

III. Blicke in die moralische Welt.

1. Sittenreich und Sittengesetz.

Religiosität und Sittlichkeit.

Daß ein irreligiöser Mensch tugendhaft, und ein lasterhafter Mensch religiös sein könne, ist nur dann wahr, wenn man unter Religiosität das äußerliche Sichbekennen zu dem Dogma und dem Cultus einer bestimmten Kirche versteht. In diesem Sinne ist es kein Widerspruch, von tugendhaften Ungläubigen und von lasterhaften Gläubigen zu sprechen. Denn in diesem Sinne giebt es wirklich solche. Versteht man hingegen unter Religiosität jenen lebendigen, jenen innerlichen Glauben, welcher im Sinnlichen das Uebersinnliche, im Zeitlichen das Ewige erfaßt, welcher alles Einzelne nur als Glied des Ganzen, der sinnvollen Weltordnung betrachtet und dieser keine blos physische, sondern auch eine ethische Bedeutung beilegt, dann ist es unmöglich, daß der Religiöse unsittlich, und der Unsittliche religiös sei. Wer alles Einzelne nur als Glied des Ganzen und als bestimmt, an seiner Stelle und mit seinen Kräften zu dem Zweck des Ganzen mitzuwirken, betrachtet, kann sich nicht egoistisch isoliren und sein Eigenwohl dem Gemeinwohl vorziehen,

wenigstens nicht der Gesinnung nach. Umgekehrt, wer sich egoistisch isolirt, lediglich sein Ich zum Mittelpunkt der Welt macht, kann nicht an den Sinn und Zweck des Ganzen glauben, wenigstens kann dieser Glaube kein innerlich lebendiger in ihm sein.

Der wahrhaft Religiöse kann also nicht unsittlich sein (wenn auch seine äußern Werke wegen der menschlichen Schwäche seiner innern sittlichen Gesinnung widersprechen können); der wahrhaft Unsittliche, d. h. der nicht blos äußerlich, den Werken nach, sondern auch innerlich, der Gesinnung nach Unsittliche, kann nicht religiös sein, kann nicht innerlich lebendig sich als Glied des Ganzen betrachten und sich dem Ganzen unterordnen.

Recht und Moral.

Seit Chr. Thomasius werden Recht und Moral geschieden oder einander entgegengesetzt und zwar bei Chr. Thomasius wie die negative Pflicht, Andere nicht zu verletzen, und die positive, ihnen zu thun, was man sich selbst wünscht, wie das forum externum und forum internum, so daß die Rechtspflichten erzwingbar, die moralischen nicht erzwingbar seien. (Vgl. Trendelenburg, „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik", 2. Aufl., §. 14.) Trendelenburg kämpft gegen diese Trennung des Rechts von der Moral. Er sagt: „Wer den Rechtsbegriff vom Sittlichen trennt, hält sich insbesondere an Einer Wahrnehmung. Der Begriff der Pflicht, sagt Fichte, der aus dem Sittengesetz hervorgeht, ist dem des Rechts in den meisten Merkmalen geradezu entgegengesetzt. Das Sittengesetz gebietet kategorisch die Pflicht; das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, daß man sein Recht ausübe. Ja, das Sittengesetz verbietet sehr oft die Ausübung eines Rechts, das dann doch, nach dem Geständniß aller Welt, darum nicht aufhört, ein Recht zu sein.

Das Recht dazu hatte er wohl, urtheilt man dann, aber er hätte sich desselben hier nicht bedienen sollen (wie z. B. etwa Jemand das juristische Recht hat, eine Schuld von einem Verarmten beizutreiben, aber moralisch die Pflicht hätte, sie ihm zu erlassen, oder ihm Frist zu geben). Läge dem Recht das Sittengesetz zum Grunde, schließt Fichte weiter, so wäre ein und eben dasselbe Princip mit sich selbst uneins und gäbe zugleich in demselben Falle dasselbe Recht, das es zugleich in demselben Falle aufhöbe. Dieser vermeintliche Widerspruch (sagt Trendelenburg) löst sich, wenn man bemerkt, was in dem angeführten Falle die Bedeutung der Pflicht und des Rechtes ist. Die Pflicht ist das sittlich Nothwendige, wo das Recht, als das Erlaubte, nur das sittlich Mögliche ausspricht. Daher ist die Pflicht enger, das Recht weiter. Aber hierin liegt nicht, daß das Recht, die weitere Möglichkeit, als eine allgemeine, nicht selbst sittlich nothwendig sei und einen sittlichen Zweck in sich trage, wie z. B. in dem aus der Sphäre des Eigenthums angeführten Falle das Recht darin seine sittliche Bedeutung hat, daß es allgemein Treu und Glauben im Vertrage schützt und die freie individuelle Sittlichkeit (den eigenen Entschluß nach der Eigenthümlichkeit des Falles zu nehmen oder zu erlassen), möglich macht." Trendelenburg hebt dann noch hervor, wie wenig in der Rechtssphäre mit dem bloßen Zwange auszureichen, wie sehr sich das Recht auf die Gesinnung stützt, und schließt dann damit: „So muß denn die Scheidung des Legalen und Moralischen, des Gesetzlichen und Sittlichen, welche zu äußerlicher Gesetzespünktlichkeit der Pharisäer führt, aufgegeben werden. Die falsche Selbständigkeit des Juristischen, welche als ein Fortschritt der Wissenschaft galt, hat nicht nur das Recht in der Theorie verzerrt, sondern auch im Leben das Recht seiner Würde entkleidet, die Vorstellungen von einem Mechanismus des Rechts befördert und die Rechtsbegriffe entseelt" (a. a. O.).

Meine Stellung nun zu dieser Frage ist diese: Das

Legale ist von dem Moralischen weder absolut zu scheiden, noch mit ihm zu identificiren. Dem Inhalte nach ist das Legale ein Moralisches; denn es giebt kein wahres Recht, das nicht sittlicher Natur wäre, das nicht objectiv ein mit sittlich Gefordertem Uebereinstimmendes wäre. Aber der Form nach ist das blos Legale dem Moralischen entgegengesetzt; denn Legalität schließt in subjectiver Hinsicht egoistische Motive nicht aus, Moralität aber schließt sie aus. Der legal Handelnde kann aus Furcht vor Strafe oder aus der egoistischen Berechnung, daß die Rechtsbeobachtung auch ihm zu Gute kommt, daß er bei Achtung und Beobachtung des Rechts sich am besten steht, handeln, ohne daß seine Handlung den Charakter der Legalität dadurch verliert; der moralisch Handelnde hingegen kann aus derartigen Motiven nicht handeln, ohne daß seine Handlung dadurch den Charakter der Moralität verliert.

Es ist nicht nöthig, daß der rechtlich Handelnde das vom Recht Geforderte aus egoistischen Motiven thue, er kann es vielmehr auch aus moralischen thun, aus Liebe zur Gerechtigkeit; aber wenn er es nicht aus moralischen, sondern aus egoistischen Motiven thut, so hört seine Handlung darum nicht auf, rechtsgemäß zu sein. Das Recht bekümmert sich nicht um die Motive; ja, indem es das von ihm Geforderte erzwingt, indem es Strafe für die Uebertretung androht, wendet es sogar selbst ein egoistisches Motiv an, um seinen objectiv sittlichen Zweck zu erreichen. Der Gegensatz der Erzwingbarkeit und Unerzwingbarkeit bleibt also immer zwischen Rechts- und Tugendpflichten, mögen jene dem Inhalte nach auch noch so sehr mit diesen übereinstimmen.

Daß das Recht etwas erlaubt, was das Sittengesetz verbietet, wie in dem angeführten Beispiel der Beitreibung einer Schuld von einem Armen, daraus folgt nicht, wie Trendelenburg folgert, daß das Recht weiter ist, als das Sittengesetz, sondern im Gegentheil, daß es enger ist. Das Recht, als nur auf ein besonderes Sittliches, auf

das suum cuique als Bedingung der gesellschaftlichen Ordnung gerichtet, ist einseitig, das Sittengesetz aber, als auf kein besonderes Gut, sondern auf das einheitliche Reich der Güter in ihrer organischen Gliederung gerichtet, ist vielseitig, berücksichtigt alle Verhältnisse. Während daher das Recht in seinem einseitigen Zwecke das Beitreiben einer Schuld von einem Armen gestattet, verbietet das Sittengesetz, als nicht blos einseitig auf das Jus, sondern auch auf die Aequitas und Humanitas gerichtet, dieses. Das Sittengesetz geht in seinen Forderungen weiter, als das Recht, schränkt darum unter gewissen Umständen das Recht ein, verbietet die rigorose Geltendmachung desselben. Denn das Sittengesetz hat den ganzen Menschen im Auge, das Recht aber nur eine besondere Seite des menschlichen Lebens. Das Recht ist zwar in dem angeführten Beispiele in Bezug auf Das, was es erlaubt, weiter, als das Sittengesetz, aber nur, weil es in seinen Forderungen enger ist, als dieses. Die Enge der Forderung ist hier der Grund der Weite des Erlaubten oder Gestatteten.

Recht und Macht.

Nach Spinoza erstreckt sich das Recht so weit als die Macht.

Man hat diesen Satz als schrecklich unmoralisch verschrieen. Und doch, richtig verstanden und in dem Zusammenhange aufgefaßt, in welchem er bei Spinoza steht, enthält er eine unläugbare, durch die Natur der Dinge bestätigte Wahrheit.

Es handelt sich hier nämlich nicht um zufällige Macht, sondern um natürliche, d. h. aus der Natur eines Wesens, aus der Stellung, die es im Universum einnimmt, folgende Macht. Jedes natürliche Ding, sagt Spinoza, hat von Natur so viel Recht, als es Macht hat zu existiren und zu

wirken. (Unamquamque rem naturalem tantum juris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum. Tract. Polit., Cap. II, §. 3.)

Zufällig freilich können Macht und Recht auseinanderfallen. Ein Räuber z. B. kann durch den Besitz eines geladenen Pistols die Macht erlangen, mich todtzuschießen, ohne darum ein Recht dazu zu haben. Verstände man also den Satz des Spinoza so, daß das Recht so weit sich erstrecke, als die zufällige Macht, dann wäre er freilich schrecklich unmoralisch. Denn dann wäre jedes Verbrechen berechtigt, zu welchem zufällig die Macht vorhanden wäre. Aber der Satz des Spinoza ist nicht so aufzufassen, sondern philosophisch, und da ergiebt sich, daß das natürliche Recht jedes Wesens seiner natürlichen Macht entspricht.

Der Grund davon ist dieser: Die Natur wies jeder Wesensgattung in ihrem Verhältniß zu andern, sowohl höhern, als niedern, ihre bestimmte Existenz- und Wirkungsweise zu. Jede hat also von Natur zu dieser Existenz- und Wirkungsweise ein Recht. Zu dieser Existenz- und Wirkungsweise hat jede aber auch von Natur die entsprechende Macht empfangen. Also erstreckt sich das Recht jeder natürlichen Wesensgattung so weit, als ihre Macht. Pflanzenfressende Thiere haben ein Recht, die Pflanzen, auf die sie von Natur angewiesen sind, zu fressen, sie haben aber auch in dem Bau ihres Organismus die Macht dazu. Fleischfressende Thiere haben ein Recht, die Herbivoren zu fressen, sie haben aber auch in ihrem Organismus die Macht dazu. Der Mensch hat ein Recht, sich die Natur dienstbar zu machen, er hat aber auch in seiner physischen und intellectuellen Begabung die Macht dazu. Der Mensch als das berechtigtste Wesen ist zugleich das mächtigste.

Innerhalb der menschlichen Gattung entsprechen einander ebenfalls Recht und Macht. Der Mann hat weitere Rechte, als das Weib, hat aber auch die diesen Rechten entsprechende weitere Macht. Die Aeltern haben Rechte über die Kinder,

haben aber auch die entsprechende Macht über sie. Der Staat hat Recht über die Einzelnen, hat aber auch die Macht über sie. Daß Einzelne sich gegen die gesetzliche Ordnung auflehnen, daß es Diebe, Räuber und Mörder giebt, das hebt den Satz, daß allemal dem größern Recht die größere Macht entspricht, nicht auf. Denn die Diebe, Räuber und Mörder können zwar im Einzelnen Macht zur Ausführung ihrer Verbrechen erlangen, können aber nicht die allgemeine gesetzliche Ordnung aufheben. Der Staat bleibt, so wie berechtigter, so auch mächtiger, als die Einzelnen, die seine Gesetze übertreten; denn er hat die Strafgewalt. Folglich läßt sich aus dem obigen Satz des Spinoza nicht folgern, daß der Räuber ein Recht habe, die gesetzliche Ordnung zu stören, weil er die Macht dazu hat; denn er hat nur scheinbar die Macht dazu. In Wahrheit ist die gesetzliche Ordnung stärker, als ihre einzelnen Störer. Sie erhält sich denselben gegenüber.

Giebt man zu, daß die natürliche Macht überall so weit reicht, als die natürliche Bestimmung, daß keine Wesensgattung und Wesensklasse über die ihr innewohnende natürliche Bestimmung hinaus Macht habe, — und dies muß man zugeben, denn die ganze Natur bestätigt es, — so muß man eo ipso auch zugeben, daß das Recht sich so weit erstreckt, als die Macht. Denn das Recht erstreckt sich so weit, als die natürliche Bestimmung; wozu ein Wesen von Natur bestimmt ist, dazu hat es ein Recht.

Die, welche gegenwärtig für die Frauen gleiche Rechte fordern, als die Männer haben, die hätten erst zu beweisen, daß das weibliche Geschlecht von Natur gleiche Macht, gleiche Fähigkeiten, als das männliche habe. Dies dürfte ihnen aber schwer werden. Die Ungleichheit der männlichen und weiblichen Bestimmung ist zu offenbar, als daß sie geläugnet werden könnte. Die Ungleichheit der Bestimmung hat aber die Ungleichheit der Kräfte, und diese die Ungleichheit der Rechte zur Folge.

Weiter als die natürliche Macht kann das natürliche

Recht nicht gehen, weil jene nicht weiter als die natürliche Bestimmung geht und weiter, als diese, auch das natürliche Recht nicht gehen kann. Eine Stellung, ein Gut, ein Genuß, zu dem ein Wesen von Natur keine Fähigkeit hat, dazu hat es auch kein Recht, weil keine Bestimmung.

Das Böse und die Ordnung der Natur.

Nach Spinoza kann der Mensch, er mag Recht oder Unrecht, Gutes oder Böses thun, nicht gegen die Ordnung der Natur sündigen. (Est enim homo, sive sapiens, sive ignarus sit, naturae pars, et id omne, ex quo unusquisque ad agendum determinatur, ad naturae potentiam referri debet, nempe quatenus haec per naturam hujus, aut illius hominis definiri potest. Nihil namque homo, seu ratione, seu sola cupiditate ductus, agit, nisi secundum leges et regulas naturae, hoc est, ex naturae jure. — Quidquid nobis in natura ridiculum, absurdum, aut malum videtur, id inde est, quod res tantum ex parte novimus, totiusque naturae ordinem et cohaerentiam maxima ex parte ignoramus, et quod, omnia ex praescripto nostrae rationis ut dirigerentur, volumus: cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae; sed tantum solius nostrae naturae legum respectu. — Tract. Polit., Cap. II, §§. 5 und 8.)

Gewiß kann Alles, was der Mensch thut, es sei vernünftig oder unvernünftig, gerecht oder ungerecht, gut oder böse, die Ordnung der Natur nicht stören, die Gesetze der Natur nicht aufheben. Denn auch das Unvernünftige, das Ungerechte, das Böse geschieht gemäß den Gesetzen der Natur.

Aber folgt daraus, daß Alles, was der Mensch thut, gleich gut ist, daß es keinen reellen Unterschied zwischen gut

und böse giebt, und daß es daher gleichgültig sei, ob er gerecht oder ungerecht handle?

Dies folgt ebenso wenig, als daraus, daß Krankheit die Gesetze der Natur nicht umstößt, folgt, daß zwischen Krankheit und Gesundheit kein reeller Unterschied, und daß letztere der erstern nicht vorzuziehen sei.

Solche Prädicate, wie vernünftig, unvernünftig, gut, böse, gesund, krank sind nicht Prädicate der allgemeinen Naturordnung, sondern Prädicate bestimmter Wesen innerhalb der Natur, oder bestimmter Zustände dieser Wesen. Nicht die Natur ist unvernünftig, böse, krank, sondern der Mensch in der Natur. Daraus aber, daß dem Ganzen ein Prädicat nicht zukommt, folgt nicht, daß es einem Theile des Ganzen nicht zukommen könne.

Was hilft es dem Menschen, daß Sünde und Krankheit nicht gegen die Ordnung der Natur sind? Sie sind gegen seine Natur, oder richtiger, gegen eine bestimmte Forderung seiner Natur; denn er befindet sich übel dabei; und dies ist Grund genug, sie als reelle Uebel zu betrachten und zu behandeln.

Alle Gegensätze liegen innerhalb der Natur. Die Natur als Ganzes umfaßt nicht blos Eines von zwei Entgegengesetzten, sondern beide. Aber die Entgegengesetzten liegen innerhalb der Natur nicht gleichgültig neben einander, sondern schließen entweder einander aus, wie gut und böse, gesund und krank, oder ergänzen einander, wie männlich, weiblich. Es ist Ordnung der Natur, daß es einander ausschließende, einander bekämpfende, und Ordnung der Natur, daß es einander ergänzende Gegensätze gebe. Die Natur ist die Mutter aller Gegensätze, sie ist folglich auch die Mutter des Kampfes der einander ausschließenden. Spinoza hat Recht: die Sünde ist nicht gegen die Ordnung der Natur. Nur ist hinzuzufügen: die Bekämpfung der Sünde ist auch nicht gegen die Ordnung der Natur.

Die Gerechtigkeit im Weltlauf.

Von moralischer Weltordnung könnte nicht die Rede sein, wenn nicht Gerechtigkeit im Weltlauf waltete, wenn die gute That nicht gute Früchte trüge, die böse nicht schlimme, wenn also im Sittlichen nicht ebenso, wie im Physischen, die Wirkungen den Ursachen entsprächen.

Beschränkte Köpfe freilich vermissen diese Gerechtigkeit im Weltlauf; denn treffen die Folgen der bösen That nicht oft einen ganz Andern, als den Uebelthäter? Richtet ein Verbrecher nicht oft tausend Unschuldige zu Grunde und geht dabei selbst frei aus, den Vortheil genießend, den er durch das Verderben der Unschuldigen erbeutet? Und treffen nicht ebenso die Folgen der guten That oft ganz Andere, als Den, der sie gethan, oft erst die späten Nachkommen? Geht der Tugendheld, der Erlöser der Menschheit, nicht oft als Märtyrer zu Grunde? Wo waltet denn da, sagen die beschränkten Köpfe, die Gerechtigkeit im Weltlauf? Diesseits waltet sie noch nicht; erst jenseits beginnt sie. Da wird Jedem zu Theil werden, was er verdient hat, da wird einem Jeglichen vergolten werden nach seinen Werken. Und hauptsächlich um dieser jenseitigen Vergeltung willen postuliren sie die persönliche Unsterblichkeit.

Aber der tiefer Blickende findet die Gerechtigkeit im Weltlauf schon hier. Er braucht kein Jenseits und keine Unsterblichkeit, um sie in Scene zu setzen. Er findet, trotz der erwähnten Thatsache, daß im Diesseits die bösen Folgen der Uebelthat oft Andere treffen, als den Uebelthäter, die heilsamen Folgen der guten That ebenso Andere, als den Wohlthäter, — er findet trotzdem die Gerechtigkeit schon im Diesseits waltend. Nur faßt er den Einzelnen nicht als Einzelnen auf, sondern als Glied des Ganzen, der Menschheit. Die Menschheit ist ihm ein solidarisches Ganzes. Diesem Ganzen wird zu Theil, was es verdient. Es

erntet die guten Früchte von dem Guten, das es aussäet, und ebenso die bösen Früchte von der bösen Saat.

Daß es die Nachkommen sind, welche die guten Früchte, die nicht sie selbst, sondern ihre Vorfahren gesäet, genießen, und ebenso die Nachkommen es sind, welche die schlimmen Folgen dessen, was nicht sie selbst, sondern ihre Vorfahren verschuldet haben, tragen, also nicht die Wohl- und Uebelthäter selbst belohnt und bestraft werden, sondern Andere, Verdienst- und Schuldlose, — dies erscheint freilich dem oberflächlichen, die Individuen in ihrer Vereinzelung auffassenden Blick als eine Ungerechtigkeit; aber der tiefer Blickende, der die Menschheit als Ganzes auffaßt und das Leben der Nachkommen nur als die Fortsetzung des Lebens der Vorfahren ansieht, betrachtet die Sache anders. Was die Menschheit in den Vorfahren Gutes gethan, dafür wird sie durch die heilsamen Folgen in den Nachkommen belohnt; was sie in den Vorfahren Böses gethan, dafür wird sie durch die verderblichen Folgen in den Nachkommen bestraft. Die Menschheit ist das Subject in den Vorfahren, wie in den Nachkommen, dem vergolten wird nach seinen Werken.

Aber auch der Einzelne hat sich nicht über Ungerechtigkeit zu beklagen. Der tiefere Mensch lebt ja nicht blos in sich, sondern in der Menschheit, fühlt sich als Glied derselben, anticipirt also von dem Guten oder Bösen, das er aussäet, schon im Geiste die Früchte, welche die Nachkommen davon ernten werden, empfindet den Lohn der guten, sowie die Strafe der bösen That im Gewissen schon voraus, wenngleich die thatsächlichen Folgen nicht mehr ihn selbst persönlich, sondern erst seine Nachkommen treffen. Beseligend ist für ihn der Gedanke des Wohls und Heils, das seine Nachkommen aus seinen guten Thaten ernten werden, marternd der Gedanke des Verderbens, das aus seinen Uebelthaten über sie kommen wird.

Waltet also die Gerechtigkeit nicht schon hier? Wird nicht Jeglichem vergolten nach seinen Werken? Nur wer so egoistisch ist, sich von seinen Nachkommen als absolut ver-

schieden aufzufassen, und für das Gute, das er thut, persönlich baare Bezahlung zu verlangen, kann es als Ungerechtigkeit betrachten, daß das Gute, das er mit Aufopferung gethan, nicht ihm selbst, sondern erst seinen Nachkommen Frucht bringt, und kann deshalb für seine Person eine Ausgleichung im Jenseits verlangen. Der hingegen in der Menschheit Lebende und ihr Schicksal als das seinige Fühlende ist frei von diesem Egoismus und vermißt daher die Gerechtigkeit im Weltlauf nicht.

Der Mensch als sittliches Gesammtwesen.

„Im Grunde sind wir Alle collective Wesen, wir mögen uns stellen, wie wir wollen. Denn wie Weniges haben und sind wir, was wir im reinsten Sinne unser Eigenthum nennen! Wir müssen Alle empfangen und lernen, sowohl von Denen, die vor uns waren, als von Denen, die mit uns sind. Selbst das größte Genie würde nicht weit kommen, wenn es Alles seinem eigenen Innern verdanken wollte."

Diesem Worte Goethe's zu Eckermann (Gespräche III) stimmt man nun wohl in Bezug auf die intellectuellen Leistungen des Einzelnen bei. Da giebt man zu, daß der Einzelne aus sich allein nichts vermag, daß er ein „collectives Wesen", daß er ein Kind seiner Zeit, ein Kind seiner Nation sei und daß er nur von dem Gesammtgeist dieser beseelt und getragen, tüchtig zu sein und Tüchtiges zu leisten vermag. Aber in sittlicher Beziehung faßt man den Menschen immer noch zu sehr in seiner Vereinzelung auf. Da verleitet noch immer eine falsche Freiheitslehre zu dem Wahne, als könnte der Einzelne tugendhaft sein, wenn die ganze Masse der Nation, oder die ganze Masse der Zeit, der er angehört, lasterhaft ist.

Den Geschichtsdarstellungen des Tacitus liegt dagegen

der ganz richtige Gedanke zum Grunde, daß sich in verderbten Zeiten die sittliche Güte des Einzelnen nur höchst kümmerlich entwickeln könne.

So wie nur von dem Gesammtgeist getragen der Einzelne sich für Kunst und Wissenschaft begeistern kann, so auch kann nur von dem Gesammtwillen getragen, der Einzelne sich für Recht und Tugend begeistern. Das Interesse für eine Sache erlischt in dem Einzelnen oder kommt vielmehr gar nicht auf, wo die Majorität sich für etwas ganz Anderes interessirt. Mit der Zahl der für eine Sache Eingenommenen und mit der Stärke ihres Interesses wächst in jedem Einzelnen der Sinn und Trieb dafür. Von der Masse ergriffen, wird jeder Einzelne mit fortgerissen.

Dies sollte man stets auch in moralischer Hinsicht im Auge behalten, und man würde einsehen, daß die Sittlichkeit des Einzelnen aus der Sittlichkeit der Gesammtheit resultirt, daß folglich, um den Einzelnen tugendhaft zu machen, erst das Ganze, wovon dieser Einzelne ein Theil ist, tugendhaft zu machen ist. Man würde auch in der sittlichen Beurtheilung gerechter sein, man würde nicht mehr den Einzelnen richten und wegen Lasterhaftigkeit verdammen, wenn das Laster, woran der Einzelne laborirt, das allgemeine Laster seiner Zeit und seiner Nation ist.

Der Mensch ist nicht blos in intellectueller, sondern auch in sittlicher Beziehung ein „collectives Wesen".

Der böse Wille. Er ist kein Wollen des Bösen als solchen.

Ein grundsätzliches Wollen des Bösen, d. i. ein Wollen desselben, weil es böse ist, halte ich für eine unpsychologische Fiction. Dem Teufel mag man so etwas zuschreiben, aber der Teufel ist ein fingirtes Wesen.

Thatsächlich geschieht zwar viel Böses. Die Menschen belügen, betrügen, berauben, verletzen, quälen, mißhandeln, vernichten einander. Aber zwischen solchen einzelnen bösen Handlungen, die doch nur aus Egoismus geschehen, und dem Wollen des Bösen in abstracto, dem Wollen der Lüge als solcher, des Betrugs, der Verletzung, der Zerstörung als solcher — d. h. aus reiner teuflischer Freude an Lug, Trug, Verneinung und Zerstörung — welch eine Kluft!

Der Egoist thut nicht blos Böses, sondern nach Umständen, wenn es gerade sein Egoismus erfordert, auch Gutes. Denn beides ist ihm eben nur Mittel zu seinem eigentlichen Zweck, der Befriedigung seiner persönlichen Gelüste und Begierden. Dem Teufel hingegen ist das Böse nicht bloßes Mittel, sondern Zweck. Das ist der große Unterschied. Das ist es aber auch, was den Teufel zu einer bloßen Fiction macht. Denn in der Realität giebt es zwar Wesen, die, was sie auch immer wollen und thun mögen, es sei Böses oder Gutes, nur zu ihrer Selbstbefriedigung wollen und thun, denen also die böse oder gute Handlung nicht Zweck, sondern nur Mittel ihres eigentlichen Zwecks, der Selbstbefriedigung, ist. Aber kein Wesen wird sich nachweisen lassen, dem das Böse als solches Zweck ist. Also in der Wirklichkeit giebt es keine Teufel, sondern nur Egoisten. Es giebt bösen Willen — denn der egoistische Wille ist böse, — aber nicht Wollen des Bösen als solchen.

Naturtrieb und Sittengesetz.

Es dürfte nicht schwer sein, nachzuweisen, daß das Naturgemäße auch immer das Sittengesetzmäßige ist, daß Naturforderung und Sittengesetz nicht einen feindlichen Gegensatz bilden, sondern mit einander übereinstimmen.

Es ist naturgemäß, sich zu ernähren und fortzupflanzen.

Es ist naturgemäß, nach der Arbeit zu ruhen. Es ist naturgemäß, sich gegen Feinde zu schützen. Es ist naturgemäß, gesellige Verbindungen zu unterhalten. Es ist naturgemäß, nach dem Erwerb von materiellen und geistigen Gütern zu streben. Verbietet uns nun etwa das Sittengesetz alles Dieses? Dann wäre ja das Sittengesetz der ärgste Feind der menschlichen Natur. Das kann aber das wahre Sittengesetz nicht sein. Ein unsere natürlichen Triebe negirendes Sittengesetz verwerfen wir mit Recht, erkennen es nicht an.

Doch so falsch, als es wäre, einen feindlichen Gegensatz zwischen dem Natürlichen und Sittlichen zu machen, ebenso falsch wäre es, allen Unterschied zwischen beiden wegzuleugnen und beide für identisch zu erklären. Denn giebt es nicht Vieles, was zwar natürlich, aber doch unsittlich ist? Ist nicht z. B. Rache natürlich und doch vom Sittengesetz verboten?

Worin besteht nun der Unterschied zwischen dem Natürlichen und Sittlichen? Wenn einerseits Un- und Widernatürliches nicht sittlich sein kann, das vom Sittengesetz Geforderte also mit dem Naturtriebe übereinstimmt, andererseits aber doch das Sittengesetz Vieles verbietet, was vom Naturtriebe gefordert wird, und Vieles gebietet, was dem Naturtriebe zuwider ist, — wie ist das Verhältniß zwischen Naturtrieb und Sittengesetz aufzufassen?

Ich glaube nicht anders als so: Dem Inhalt nach fallen Naturtrieb und sittengesetzliche Forderung zusammen, aber der Form nach fallen sie auseinander. Das oben angeführte Beispiel von der Rache kann dies erläutern. Der der Rache zu Grunde liegende Naturtrieb als solcher wird vom Sittengesetz keineswegs negirt, seine Befriedigung keineswegs verboten. Aber die Form, in der sich jener Naturtrieb in der Rache befriedigt, wird allerdings vom Sittengesetz verboten.

Der der Rache zu Grunde liegende Naturtrieb ist nämlich der Trieb nach Vergeltung, also der Gerechtigkeitstrieb, der Trieb, das verletzte Recht wieder herzustellen.

In der Rache geht nun dieser an sich berechtigte Trieb nur der Form nach über das rechte, vernünftige Maß hinaus, weil die Rache ein Affect ist und jeder Affect als solcher blind, unvernünftig, unbesonnen zu Werke geht. Das Sittengesetz verbietet daher die Rache nicht absolut, denn es erkennt ja in der Forderung der Gerechtigkeit den der Rache zu Grunde liegenden Trieb an. Es verbietet nur die unvernünftige, maßlose Form der Befriedigung dieses an sich berechtigten Naturtriebes.

Aehnlich dürfte es sich überall verhalten, wo das Sittengesetz mit einem Naturtriebe in Conflict kommt. Es wird alsdann immer nicht der Trieb als solcher seinem Inhalte nach, sondern nur die unvernünftige, maßlose Form, die rohe Art seiner Befriedigung sein, was das Sittengesetz verwirft.

Man kann daher sagen: Das Sittengesetz verhält sich zu den Naturtrieben, wie das Kunstgesetz zu dem durch die Kunst zu bildenden Stoff. Wie der Bildhauer den Marmor nicht negirt, aber auch ihn nicht in der rohen Form beläßt, die er von Natur hat, sondern ihm die ästhetische Form giebt, so negirt die sittliche Thätigkeit nicht die Naturtriebe, beläßt sie aber auch nicht in ihrer rohen Form, sondern giebt ihnen die sittliche Form.

Ohne die Naturtriebe hätte das Sittengesetz keinen realen Inhalt. Ohne das Sittengesetz hätten die Naturtriebe keine ideale Form.

Aus diesem Verhältniß läßt sich entnehmen, daß die ascetische Moral, welche die Naturtriebe und ihre Befriedigung verdammt, ebenso falsch ist, als es eine sensualistische Moral wäre, welche die Naturtriebe in ihrer Rohheit und Nacktheit auf den Thron setzte.

Die sittliche Aufgabe. Ob sie für Alle die gleiche ist?

Die Frage, ob die sittliche Aufgabe für alle Individuen die gleiche sei, wird von den Einen bejahend, von den Andern verneinend beantwortet.

Ich glaube, sie läßt sich ebensowohl bejahend, als verneinend beantworten.

Da das Sittliche, wie das Künstlerische, in der Formirung eines gegebenen Stoffes besteht, nur daß im Sittlichen Stoff und Form andere sind, als im Künstlerischen, so verhält es sich mit der Gleichheit und Ungleichheit der sittlichen Aufgabe, wie mit der Gleichheit und Ungleichheit der künstlerischen.

Sehen wir blos auf die dem Stoffe zu gebende Form, so ist für alle künstlerisch Thätigen die Aufgabe dieselbe, dem Stoffe die ästhetische Form zu geben. Sehen wir hingegen auf die Verschiedenheit des Stoffes, so ist die Aufgabe eine verschiedene, je nach der Beschaffenheit des Stoffes. Eine andere Aufgabe hat der Bildhauer, eine andere der Maler, wieder eine andere der Dichter und der Tonkünstler. Es ist in der Verschiedenheit ihrer Aufgaben etwas Gleiches, insofern Alle das ästhetische Gesetz zu befolgen haben; es ist aber auch trotz dieser Gleichheit eine Verschiedenheit in den Aufgaben, insofern jede Kunst die ästhetische Form einem andern Stoff einzuprägen hat.

Ebenso nun ist die sittliche Aufgabe theils eine gleiche, theils eine ungleiche. Gleich ist sie in Beziehung auf die Form des Guten, die dem Stoffe einzuprägen ist; ungleich durch die Verschiedenheit des Stoffes. Jedes Individuum hat an seiner individuellen Natur, an seinem angeborenen Charakter, seinem Naturell und Temperament, ferner an seiner Lebensstellung, seinem Berufe u. s. w. einen andern Stoff sittlich zu bearbeiten und zu formiren. Die beiden Geschlechter, das männliche und weibliche, haben an ihrer Geschlechtsdifferenz einen verschiedenen Stoff, aus dem für

beide eine Verschiedenheit der sittlichen Aufgabe folgt. Ebenso haben die verschiedenen Stände und Berufsklassen an ihrem Stand und Beruf einen verschiedenen Stoff, durch den sich ihre ethische Aufgabe verschieden gestaltet. Aber trotz dieser aus dem Stoffe entspringenden materialen Verschiedenheit der sittlichen Aufgabe ist doch, ideell angesehen, die sittliche Aufgabe für Alle die gleiche, das Gute in dem ihnen zugewiesenen Stoff zu realisiren.

Können und Sollen.

Kann Gleichheit des Sollens bei Ungleichheit des Könnens stattfinden? Müssen nicht Alle, wenn sie das Gleiche sollen, auch das Gleiche können? — Welchen Beruf Jemand ergreifen, welcher Kunst oder Wissenschaft oder praktischen Thätigkeit er sich widmen soll, das schließen wir aus seinen Fähigkeiten, seinen Kräften, also aus seinem Können. Wir machen überhaupt Keinem eine körperliche oder geistige Leistung zur Aufgabe, der seine Kräfte nicht gewachsen sind. Wir folgern: Dies soll er und Jenes nicht, weil er Dies kann und Jenes nicht. Ein Kind z. B. soll nicht die Arbeit der Erwachsenen leisten, weil es nicht kann; ein Weib soll nicht Manneswerk verrichten, weil es nicht kann. Das Sollen geht im Leben überall nur so weit, als das Können.

Und im Sittlichen sollte es anders sein? Hier sollte der Verschiedenheit des Könnens nicht eine Verschiedenheit des Sollens entsprechen?

Ich meine, daß auch im Sittlichen das Sollen aus dem Können, nicht aber, wie Kant will, das Können aus dem Sollen abzuleiten ist. Wenn wir von Allen die gleichen Tugenden fordern, so sind wir dazu nur unter der Bedingung berechtigt, daß Alle die Kraft zu den gleichen Tugen-

den haben. Ließe sich hingegen nachweisen, daß in sittlicher Beziehung dieselbe Verschiedenheit der Begabung unter verschiedenen Individuen stattfindet, wie in physischer und intellectueller, daß also, sowie nicht Alle Talent zur Kunst oder Wissenschaft, so auch nicht Alle Fähigkeit zur Gerechtigkeit, oder Mäßigkeit, oder Tapferkeit, oder Weisheit haben, dann hätten wir kein Recht mehr, von Allen diese Tugenden zu fordern.

Wie verhält es sich nun hierin? Ist das sittliche Können bei Allen das gleiche, oder ist es bei verschiedenen Individuen ein verschiedenes?

Um hierüber ins Reine zu kommen, ist innerhalb des Begriffs des Könnens ein Unterschied zu machen. Die Frage, ob Einer Etwas kann, kann den Sinn haben, ob er eine besonderee Fertigkeit dazu besitzt, so daß es ihm leicht wird; es kann aber auch den Sinn haben, ob er im Allgemeinen die Anlage, die Fähigkeit dazu hat. Das Können im ersten Sinne kann fehlen, ohne daß das Können im zweiten Sinne fehlt. Es ist Einer z. B. nicht im Stande, fertig Klavier zu spielen; daraus folgt aber nicht, daß das Klavierspielen überhaupt außerhalb des Bereiches seines Könnens, seiner Fähigkeit liegt.

Daraus also, daß nicht Alle die gleiche Fertigkeit zur Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit haben, würde noch nicht folgen, daß sie nicht die Fähigkeit zu diesen Tugenden haben. Die ungleiche Fertigkeit im actuellen Können würde also nicht hindern, Allen die gleichen Tugenden zur Aufgabe zu stellen, wofern nur Alle potentiell zu den gleichen Tugenden befähigt wären.

Aber freilich folgt auch aus dem hier gemachten Unterschiede, daß im Sittlichen ebenso zu Werke zu gehen ist, wie im Intellectuellen. Wir fordern von einem Schüler nicht die wirkliche Lösung einer Aufgabe, die er noch nicht lösen gelernt hat, sondern lassen sie ihn erst lösen lernen, bilden ihn erst zu ihrer Lösung heran. Ebenso ist von Keinem

die actuelle Ausübung einer Tugend zu fordern, zu deren Ausübung er noch nicht erzogen und herangebildet worden ist.

Ferner, wie bei den Schülern einer Klasse, trotz der gleichen Ausbildung zu der gleichen Aufgabe, doch immer ein großer Unterschied in der Vollkommenheit der Leistung bleiben wird, der Eine z. B. ein Virtuos in der Mathematik werden, der Andere ein Stümper in derselben bleiben wird, so wird es wohl auch im Sittlichen gehen, daß trotz der gleichen Heranbildung Aller zu den gleichen Tugenden doch dem Einen dieselbe Tugend schwer werden wird, die dem Andern leicht wird. Der Eine wird z. B. ein Virtuos in der Mäßigkeit oder Tapferkeit werden, der Andere hierin ein Stümper bleiben. Die Moral scheint mir daher zwar berechtigt, von Allen die gleichen Tugenden zu fordern, aber nicht berechtigt, sie von Allen in gleicher Vollkommenheit zu fordern.

Angeborenes und Erworbenes.

Alles, was von Individuen und Völkern im Laufe der Zeit an geistigen und sittlichen Qualitäten oder Fertigkeiten erworben wird, sei es Gutes oder Schlimmes, — dazu lag im Angeborenen schon die Disposition. Denn obwohl alles Erworbene ein Resultat aus dem Eigenen, Angeborenen und dem Angeeigneten, von Außen Aufgenommenen ist, so spielt doch das Eigene, als die Qualität und das Maß des Angeeigneten bestimmend, die Hauptrolle. Das Erworbene ist im Grunde nur die Entwickelung des Angeborenen. Ein Denker z. B. kommt zwar nicht fertig mit einem System auf die Welt, sondern das System ist ein durch vieles Lernen, Studiren und Nachdenken Erworbenes. Aber wäre ihm der Trieb zu philosophiren überhaupt nicht angeboren gewesen und hätte ferner sein Denken nicht ursprünglich schon diese ganz bestimmte Richtung gehabt, so hätte er es nimmer zu diesem System gebracht. Ebenso ist

es mit dem Dichter. Der dichterische Trieb im Allgemeinen und die bestimmte Art des Dichtens ist angeboren; die Fertigkeit im Dichten ist erworben. Shakespeare's Fertigkeit im Dramatisiren war erworben, aber der Trieb zu dramatischer Darstellung und diese bestimmte Art dramatischer Production war ihm angeboren.

Mit sittlichen Qualitäten ist es ebenso. Wird Einer ein großer Bösewicht, ein verstockter Verbrecher, so ist dieser Grad der Sündhaftigkeit erworben; aber daß es zu diesem Grade überhaupt kommt, ist im Angeborenen begründet. Es wird Keiner aus einem kleinen ein großer Verbrecher, der nicht vorher aus einem kleinen ein großer zu werden fähiger war, sowie aus einem kleinen Keim kein großer Baum wird, wenn nicht schon im Keime die Fähigkeit zu diesem Wachsthum eingeschlossen war. Die äußern Umstände spielen dabei nur eine secundäre Rolle.

Dies Alles versteht sich eigentlich so von selbst, daß es nicht erst gesagt zu werden braucht. Dennoch muß Denen gegenüber daran erinnert werden, welche mit Rousseau anzunehmen geneigt sind, der Mensch sei von Natur gut, das Böse sei nichts Angeborenes, sondern nur ein durch die Umstände und Verhältnisse Erworbenes, die also meinen, der Mensch könnte entgegengesetzte Qualitäten von denen erwerben, die ihm angeboren sind. Diesen muß gesagt werden: Der Unterschied zwischen dem Angeborenen und Erworbenen ist kein qualitativer, sondern nur ein quantitativer, ein Unterschied der Größe und des Grades, wie bei allem sich Entwickelnden, Werdenden, Wachsenden. Der Qualität nach ist das Erworbene wesentlich dasselbe, wie das Angeborene.

Ein Sündenfall aus einem ursprünglich sündlosen Charakter, also erworbene Sünde ohne angeborene Sündhaftigkeit ist eine Absurdität. Ist Adam gefallen, so lag die Disposition dazu schon in ihm vor dem Fall. Er war vor dem Fall nicht absolut sündlos, sondern nur ohne entwickelte Sünde.

Die Gesinnung.

Die Gesinnung giebt sich nicht sowohl in den Thaten kund — denn diese können schlecht und doch die Gesinnung gut sein — als vielmehr in dem Werthurtheil über die Thaten, in der Billigung oder Mißbilligung derselben, dem Wohlgefallen oder Mißfallen an ihnen.

Gemäß dem Worte des Apostels Paulus: Ein anderes Gesetz wohnt in meinen Gliedern, ein anderes im Gemüthe; wenn ich daher sündige, so bin Ich es nicht, der sündigt, sondern die Sünde, die in mir wohnt (Röm. 7), — gemäß diesem so wahren Wort halten wir Den nicht für schlecht, der mit der That sündigt, wenn er in seinem Urtheil die Sünde verwirft. Denn wir sehen ein, daß die Sünde hier blos aus fleischlicher Schwachheit, nicht aus bösem Willen hervorgeht.

Wohl aber müssen wir Den für schlecht halten, der nicht blos mit der That sündigt, sondern die Sünde, die er begeht, auch billigt; denn diesem müssen wir einen bösen Willen zuschreiben.

Dem billigenden oder mißbilligenden Urtheil kann die That widersprechen, nicht aber der Wille. Es kann Einer, der das Aufrechtgehen billigt, fallen, aber er kann nicht das Fallen wollen. Denn die Billigung ist ein Vorziehen, und dieses ist schon ein Wollen. Billigung und Mißbilligung sind Willensacte, wenngleich ihr Ausdruck ein Urtheil ist. Mit Recht schließen wir daher von ihnen auf die Beschaffenheit des Willens. Von der That hingegen läßt sich kein so sicherer Schluß auf die Beschaffenheit des Willens machen.

Der sittliche Fortschritt.

Sowie in jedem praktischen Gebiete sich drei Elemente unterscheiden lassen: 1) Das Erkennen des Zwecks und der zu demselben führenden Mittel; 2) das Wollen des Zwecks; 3) das Thun oder die Ausführung, so auch im sittlichen Gebiete. Hier ist das Erkennen der sittlichen Güter, Pflichten und Tugenden zu unterscheiden von dem Wollen derselben, und beides, Erkennen und Wollen, ist wieder zu unterscheiden von dem Thun.

Es giebt daher in sittlicher Hinsicht einen dreifachen Fortschritt, einen Fortschritt in Bezug auf das Erkennen, das Wollen und das Thun.

Gemessen kann dieser dreifache Fortschritt werden an der Abnahme des einem jeden der drei genannten Elemente Widerstehenden.

Der wahren Erkenntniß der sittlichen Güter, Pflichten und Tugenden steht der Irrthum entgegen. Der Fortschritt kann also hier an der Wegräumung irriger Begriffe von den sittlichen Gütern, Pflichten und Tugenden gemessen werden.

Dem Wollen des Sittlichen stehen die egoistischen Triebe und Begierden, mit einem Worte der Egoismus entgegen. Der Fortschritt kann hier also an der Abnahme des Egoismus gemessen werden.

Dem Thun des Sittlichen stehen unsittliche Gewohnheiten und Einrichtungen entgegen. Der Fortschritt kann hier also an der Abnahme dieser gemessen werden.

Der Fortschritt ist in den drei genannten Elementen kein gleichmäßiger. Das Erkennen der sittlichen Güter, Pflichten und Tugenden kann weit vorgeschritten sein, das Wollen und Thun aber noch weit zurück sein. Sowie das Erkennen dem Wollen und Thun voraus sein kann, so kann auch von beiden letztern wieder das Wollen dem Thun voraus sein. Der gute Wille, die antiegoistische Gesinnung kann

da sein, die Werke aber können noch immer schlecht, egoistischer Art sein, weil die aus der Zeit der Herrschaft des Egoismus herstammenden Gewohnheiten und Einrichtungen nicht sofort dem bessern Willen weichen.

Wissen und Wollen des Guten. Trennbarkeit beider.

Nach Sokrates besteht alle Tugend im Wissen. Zur Begründung dieser seiner Ansicht berief sich Sokrates darauf, daß Keiner etwas Anderes thue, als wovon er glaubt, daß es für ihn gut sei, denn das Wissen sei immer das Stärkste und könne nicht von der Begierde überwältigt werden, es sei Niemand freiwillig böse; was insbesondere die Tugend der Tapferkeit betrifft, so führte er für seine Ansicht auch das an, daß in allen Fällen der, welcher die wahre Beschaffenheit einer scheinbaren Gefahr und die Mittel, ihr zu begegnen, kennt, mehr Muth habe, als wer dieselben nicht kennt. Nur eine praktische Anwendung dieser Lehre ist die Sokratische Forderung der moralischen Selbsterkenntniß. Diese ist nämlich dem Sokrates nicht blos ein Hülfsmittel der Sittlichkeit, sondern unmittelbar die gesammte sittliche Bildung selbst; da alle Tugend ein Wissen und nichts stärker sein soll, als die Einsicht, so ist unmittelbar mit der Erkenntniß der sittlichen Mängel auch der Trieb gesetzt, sie aufzuheben; wer daher sich selbst recht kennt, der arbeitet damit nothwendig so, wie er soll, an seiner sittlichen Vervollkommnung. *)

Gegen diese Ansicht polemisirt Aristoteles, indem er zeigt, daß die Tugend zwar nicht der Einsicht entbehren kann, aber doch auch nicht mit der Einsicht zu verwechseln ist. Er setzt der Sokratischen Ansicht entgegen, daß sie den unvernünftigen Theil der Seele, das pathologische Moment

---

*) Vgl. Zeller, „Die Philosophie der Griechen", II, §. 15.

der Tugend vernachlässige; genauer jedoch weist er nach, daß sie auf unrichtigen Voraussetzungen beruhe. Sokrates hatte für seine Behauptung geltend gemacht, daß es unmöglich sei, das Schlechte mit der Ueberzeugung von seiner Schlechtigkeit und Schädlichkeit zu thun, Aristoteles zeigt dagegen, daß hierbei der Unterschied zwischen dem rein theoretischen und dem praktischen Wissen übersehen werde. Fürs Erste nämlich, bemerkt er, ist zu unterscheiden zwischen dem Besitz des Wissens als einer bloßen Fertigkeit, und demselben als einer Thätigkeit; ich kann wissen, daß eine gewisse Handlung gut oder schlecht ist, aber dies Wissen kann im einzelnen Fall in mir ruhen, so daß ich das Schlechte nicht mit dem gegenwärtigen Bewußtsein seiner Schlechtigkeit thue. Zweitens aber ist auch, den Inhalt dieses Wissens betreffend, zu unterscheiden zwischen dem allgemeinen Grundsatz und seiner praktischen Anwendung. Wenn nämlich jede Handlung die Subsumtion bestimmter Verhältnisse unter eine allgemeine Regel ist, so läßt es sich wohl denken, daß der Handelnde zwar die sittliche Regel in ihrer Allgemeinheit kennt und sich vergegenwärtigt, aber die Anwendung auf den einzelnen Fall unterläßt, und sich hier statt des moralischen Grundsatzes von der sinnlichen Begierde bestimmen läßt. Hatte daher Sokrates behauptet, daß Niemand freiwillig böse sei, so setzt Aristoteles seinen Grundsatz, daß der Mensch Herr seiner Handlungen sei, entgegen und macht eben dieses, die Freiwilligkeit des Thuns, zum unterscheidenden Merkmal des praktischen Verhaltens gegenüber dem theoretischen.*)

Diese Aristotelische Widerlegung der Sokratischen Ansicht ist sehr scharfsinnig. Aber die Sokratische Ansicht läßt sich auch noch auf andere Weise widerlegen. Um ein Sittlichgutes zu *wollen* und zu thun, dazu genügt es nicht, zu *wissen*, daß es ein Sittlichgutes sei. Denn den Willen bestimmt zwar im Allgemeinen immer das als *gut* Erkannte, aber in

*) Vgl. Zeller, „Die Philosophie der Griechen", II, §. 28.

jedem einzelnen Falle doch nur das für seinen gegenwärtigen Zweck als gut Erkannte, nicht aber das daneben liegende Gute, das für andere Zwecke als den, den er jetzt eben verfolgt, gut ist. So z. B. bestimmt den Willen des Geizigen das für seinen Zweck, die Vergrößerung der Habe, als gut Erkannte; dagegen die Vorstellung, daß der Gebrauch des Vermögens für andere Zwecke, für Genuß des Lebens, für Wohlthätigkeit u. s. w., gut ist, läßt ihn kalt, hat keinen Einfluß auf seinen Willen. Den Wollüstigen bestimmt das zur Wollust Gute, dagegen das für andere Zwecke Gute läßt ihn kalt. Und so in allen Fällen. Immer bestimmt den Willen nur Dasjenige, das für seinen jetzt gerade verfolgten Zweck als gut erkannt wird. Daneben kann er sehr wohl wissen, welches andere Gute andern Zwecken dient; aber, da diese andern Zwecke nicht die seinigen sind, so läßt jenes Wissen ihn kalt. Er kann recht gut wissen, daß das andere Gute höhern, edlern Zwecken dient, als der seinige ist, und doch seinen schlechtern, niedrigern Zweck verfolgen, weil die jetzt in ihm herrschende Richtung ihn dazu treibt. Von dem jedesmal herrschenden Zweck im Menschen hängt es also ab, was von dem verschiedenen als gut Erkannten seinen Willen bestimmt. Es ist also zwar richtig, daß Keiner etwas Anderes wollen kann, als was er für gut hält; aber daraus folgt nicht, daß Jeder Das wollen muß, was er für sittlich gut hält. Denn um von dem Vielen, was er für verschiedene Zwecke als gut erkennt, das als sittlich gut Erkannte zu wählen, muß zuvor schon der sittliche Wille in ihm der herrschende sein. Der Wille bildet also die Grundvoraussetzung für die Wirksamkeit des Wissens.

Daß wir das Bessere wissen und doch das Schlechtere wollen (video meliora proboque, deteriora sequor), das ist also kein Widerspruch. Es wäre nur dann ein Widerspruch, wenn das gewußte Bessere ein Besseres in Bezug auf den eben jetzt von uns verfolgten Zweck wäre, wenn also z. B. der Ehrgeizige, der Wollüstige, der Habsüchtige wüßte,

welches die bessern Mittel zur Erreichung seines Zweckes sind, und doch die schlechtern wählte. Aber so ist jener Satz nicht gemeint, sondern er besagt blos, daß wir sehr wohl wissen können, welcher Zweck der edle, sittliche sei und doch den unedlen, unsittlichen verfolgen können, z. B. statt der Gesundheit Wollust, statt des ehrlichen Namens Reichthum, statt der Gewissens- und Gemüthsruhe Befriedigung unserer Leidenschaften erstreben können. In diesem Sinne aber ist jener Satz kein Widerspruch. Denn in diesem Sinne ist das Bessere nicht das für unsern Zweck Bessere, sondern das für einen andern Zweck Bessere.

In diesem Sinne sind also Wissen des Guten und Wollen desselben trennbar. Nur dem Einfluß desjenigen Wissens kann sich der Wille nicht entziehen, welches ihm die besten Mittel zu seinem gegenwärtigen Zweck zeigt. Dasjenige Wissen hingegen, das ihm bessere Zwecke zeigt, als die er jetzt verfolgt, kann sehr wohl ohne Einfluß auf den Willen bleiben. Sollte ein Ungerechter, ein Unmäßiger, ein Feiger u. s. w. durch das Wissen von der Ehr- und Pflichtwidrigkeit seiner Handlungsweise zur Aufgebung derselben gebracht werden, so müßte zuvor der sittliche Wille in ihm schon die Herrschaft erlangt haben über die ehr- und pflichtwidrigen Neigungen und Begierden. Erkenntniß kann ja immer nur auf einen Willen wirken, der schon da ist, aber nicht einen Willen schaffen, der gar nicht vorhanden ist.

Das ethische Wissen ist nach allem diesem nur da tugendfördernd, wo die Tugend schon in der Gesinnung herrschend ist. Die sittliche Gesinnung ist und bleibt immer die Grundvoraussetzung der Wirksamkeit des sittlichen Wissens. Es verhält sich in dieser Beziehung mit dem sittlichen Wissen, wie mit jedem andern praktischen Wissen. Was kann es mir z. B. nützen, zu wissen, auf welchem Wege man zu Reichthum oder zu Ehre gelangt, wenn ich gar nicht den Zweck habe, Reichthum oder Ehre zu erwerben? Ebenso wenig kann es mir nützen, zu wissen, wie

man sittliche Vollkommenheit erlangt, wenn ich gar nicht den Zweck habe, diese zu erlangen.

Die Lust und das Gute.

Es ist eine schon von den alten Philosophen aufgeworfene Frage, ob die Lust und das Gute identisch oder verschieden sind.

Ich finde nun, daß sich ebenso die Identität, als die Verschiedenheit beweisen läßt. Nämlich so:

Jedes Gute, das dem Menschen zu Theil wird, erregt Lust. Ist es ein sinnlich Gutes, z. B. die Befriedigung des Hungers und Durstes, so erzeugt es sinnliche Lust; ist es ein geistig Gutes, z. B. die Befriedigung des Erkenntnißtriebes, so erzeugt es geistige Lust; ist es ein sittlich Gutes, z. B. Beseitigung des Unrechts, so erzeugt es sittliche Lust.

Ebenso entspricht auch umgekehrt jeder Lust ein Gutes, der sinnlichen Lust ein sinnlich, der geistigen ein geistig, der sittlichen ein sittlich Gutes.

Insofern sind also Lust und Gutes identisch, decken sich. Das Gute ist lusterregend, und das Lusterregende ist gut.

Da dieses aber immer nur von einer ganz bestimmten Lust und einem ganz bestimmten Guten gilt, das in der einen Beziehung Gute und Lusterregende aber in einer andern Beziehung schlecht sein und Schmerz erregen kann, so fallen Lust und Gutes auch wieder auseinander. Die Strafe z. B. ist ein sittlich Gutes, aber sinnlich Schmerzendes.

Lust und Gutes fallen also nur dann zusammen, wenn beide in demselben Gebiete liegen. Die Lust und das Gute verschiedener Gebiete hingegen können auseinander fallen und fallen oft auseinander. Ein sittlich Gutes macht zwar nicht *immer* sinnlichen Schmerz, es kann auch sinnliche Lust erzeugen. Ein zur Erholung nach gethaner Arbeit vorgenommenes Spiel z. B. kann sittlich zu billigen und zu=

gleich sinnlich lusterregend sein. Aber das Zusammenfallen der Lust und des Guten verschiedener Gebiete ist nicht, wie das der Lust und des Guten desselben Gebietes, ein nothwendiges.

Der Eudämonismus.

Ob der Eudämonismus zu billigen oder zu verwerfen sei, das hängt lediglich davon ab, wie die Eudämonie in ihm verstanden wird. Das Preisen des Wohlseins als des höchsten Gutes kann nur dann verwerflich sein, wenn unter dem Wohlsein ein dem Sittengesetz widerstreitender Zustand verstanden wird. Wird aber unter dem Wohlsein ein Zustand verstanden, wie ihn auch das Sittengesetz fordert, so ist nicht einzusehen, warum der auf diesen Zustand gerichtete Eudämonismus sittlich verwerflich sein soll.

Es ist ganz falsch, zu behaupten, das Sittengesetz verdamme überhaupt das Streben nach Wohlsein. Das wahre Sittengesetz ist nicht gegen das Wohlsein überhaupt, sondern nur gegen bestimmte Arten des Wohlseins gerichtet. Es verwirft nur Eigenwohl des Individuums, das auf Kosten des Gemeinwohls, und untergeordnetes Wohl des Individuums, das auf Kosten seines höheren Wohls erworben wird. Wenn das Individuum entweder, um sich glücklich zu machen, die Pflichten gegen die Gesellschaft verletzt, oder wenn es, um einen untergeordneten Trieb seiner Natur zu befriedigen, einen höhern verletzt, einen sinnlichen Trieb z. B. auf Kosten eines geistigen oder sittlichen befriedigt, — dann freilich ist dieser Eudämonismus verwerflich, weil die in ihm erstrebte Eudämonie verwerflich ist. Erstrebt aber das Individuum sein Wohl nur im Zusammenhange mit dem Wohle des Ganzen, und erstrebt es sinnliches Wohl nur in der Harmonie mit geistigem und sittlichem, — so ist nicht einzusehen, warum dieser Eudämonismus verwerflich sein soll.

Wohlsein ist wirklich das höchste Gut. Denn es ist dasjenige Gut, um dessen willen alle andern Güter erstrebt werden. Aber die menschliche Natur ist so eingerichtet, daß der Einzelne nur in der Harmonie seines individuellen Wohls mit dem der Gesellschaft, und nur in der Harmonie des Wohls der untergeordneten Seiten seines Wesens mit dem der höhern sich wahrhaft wohl fühlen kann. Also fällt das höchste Gut mit dem wahren Wohl zusammen, und derjenige Eudämonismus, der das wahre Wohl für das höchste Gut erklärt, ist nicht zu verwerfen.

Die Bestimmung des Willens durch Motive. Sie setzt die Selbstbestimmung voraus.

Indem der Wille durch Vorstellungen als Motive bestimmt wird, wird er nicht durch ein ihm Fremdes, sondern durch sein Eigenstes bestimmt. Denn zwar der Form nach sind die Vorstellungen, als dem Erkenntnißvermögen entsprungen, vom Willen verschieden; aber den Inhalt derjenigen Vorstellungen, welche als Motive auf den Willen wirken, ihn zu einem Thun oder Unterlassen bestimmen, bilden doch nur die Willensinteressen, also das dem Willen selbst Angehörige, ihm Eigenste, so daß man sagen kann: Der Wille wird, indem er durch Motive bestimmt wird, doch im Grunde nur durch sich selbst, durch sein eigenes Streben bestimmt. Es ist immer die vorgestellte Beziehung eines Gegenstandes zum Willensinteresse, was als Motiv wirkt, als antreibendes, wenn die Sache als dem Willensinteresse förderlich, als abtreibendes, wenn sie als ihm hinderlich vorgestellt wird.

Es sei z. B. die Vorstellung der aus einer Handlung entspringenden Ehre, oder des Gewinns, oder der Lust, die zum Thun, oder die Vorstellung der Schande, des Verlustes, des Schmerzes, die zum Unterlassen derselben bestimmt, —

sind Ehre, Gewinn, Lust nicht Willensinteressen? Wird also der Wille, indem er durch die Vorstellung der Beziehungen der Sache zu diesen Willensinteressen bestimmt wird, nicht durch sich selbst, durch sein eigenes Streben bestimmt?

Freilich kann der Intellect sich bei der Vorstellung der Beziehungen der Sache zum Willensinteresse irren; er kann für ein dem Willensinteresse Förderliches halten, was ihm hinderlich ist, oder umgekehrt. Aber der Wille an sich irrt sich nie. Er weiß immer, was er will, er weiß blos nicht immer, in welcher Beziehung die äußeren Dinge zu dem Gewollten stehen. Der Wille weiß immer, ob er Lust, oder Ehre, oder Gewinn, oder Erkenntniß, oder Tugend will; aber er kennt nicht immer auch die Mittel zu seinem Zweck. Diese auszufinden, ist Sache des Intellects.

Der Wille wird also vom Intellect zwar geleitet, aber bestimmt wird er, indem er durch ihn geleitet wird, doch im Grunde nur durch sich selbst, durch seine Interessen.

Die Wahlfreiheit.

Solange der Wille, wo es sich um eine Wahlentscheidung handelt, noch unentschieden ist, noch keinen Entschluß gefaßt hat, also vor der Entscheidung, scheint er noch frei, nachher aber durch Das, wozu er sich entschieden hat, gebunden, also unfrei zu sein. Vor der Entscheidung kann er noch Verschiedenes von dem seiner Wahl Unterworfenen ergreifen; nach der Entscheidung hingegen hat er sich durch das Eine, was er ergriffen, den Weg zu allem Andern versperrt.

So scheint es. Indessen ist jene Freiheit des Willens vor der Entscheidung doch nur Schein. Denn durch seine Beschaffenheit, durch seine wesentliche Richtung, seinen herrschenden Zug oder Trieb ist doch der Wille vor der

Entscheidung schon zu Dem prädeterminirt, was er in der Entscheidung ergreift; er weiß blos vor der Entscheidung noch nicht, wozu er prädeterminirt ist.

Die Freiheit vor der Entscheidung ist nämlich blos eine intellectuelle. Ehe der Wille sich entscheidet, hat der Intellect noch Freiheit, die Beziehungen der verschiedenen, der Wahl vorliegenden Gegenstände zum Willen zu prüfen und diejenigen zu ermitteln, die dem Interesse des Willens entsprechen. Aber weiter reicht die Freiheit vor der Entscheidung nicht. Der eigentliche Zweck oder das Interesse des Willens steht schon vor der Entscheidung fest, und blos in Bezug auf die Mittel ist noch Unentschiedenheit vorhanden, und folglich Freiheit, dieses oder jenes zu wählen, je nachdem dieses oder jenes dem eigentlichen Zweck des Willens gemäßer erscheint.

Die Freiheit vor der Wahlentscheidung ist also nur eine relative, nur Freiheit in Bezug auf die Mittel, aber nicht Freiheit in Bezug auf den Zweck. Der Wille ist im Wesentlichen schon vor der Entscheidung entschieden.

Es ist deshalb eine völlig unlogische und unpsychologische Vorstellung, sich den Willen des Menschen als völlig unbestimmt zwischen das Gute und Böse gestellt zu denken und erst durch die Wahl zwischen beiden Bestimmtheit in ihn kommen, ihn gut oder böse werden zu lassen. Ein qualitätsloser Wille ist ganz undenkbar, und gesetzt, es gäbe einen, so wäre es ganz undenkbar, daß ein solcher zwischen verschiedenen Qualitäten wählen und sich für die eine mit Ausschluß der andern entscheiden könnte.

Wo ein Wille zwischen Verschiedenem oder Entgegengesetztem wählt, da wählt er nur Das, was seiner Beschaffenheit, seinem wesentlichen Streben, seinem Zweck gemäß ist oder was er wenigstens in seiner Auffassung dafür hält. Seinem eigenen Zweck Feindliches, Widriges, kann kein Wille wollen, weil keiner sich selbst zuwider sein kann.

Bei jeder Wahl ist also das Resultat derselben schon

im Voraus bestimmt durch die Beschaffenheit des wählenden Willens. Ist der wählende Wille ein guter, so kann er ebenso wenig das Schlechte wählen, als ein schlechter Wille das Gute. Er kann sich höchstens in Dem, was er für schlecht oder gut hält, irren.

Aus der Wahl läßt sich darum, vorausgesetzt, daß der Intellect des Wählenden die Dinge richtig erkennt, auf die Beschaffenheit seines Willens schließen. Wenn man die Beschaffenheit des Willens eines Individuums, die man noch nicht kennt, kennen lernen will, so giebt es kein sichereres Mittel hierzu, als ihm Entgegengesetztes zur Wahl vorzulegen. Wofür es sich dann entscheidet, das ist ein Kennzeichen der Beschaffenheit seines Willens, vorausgesetzt, daß sein Intellect fähig ist, das ihm zur Wahl Vorgelegte seinem Wesen und Werth nach zu erkennen. Wer z. B. den Tod der Schande vorzieht, dessen Wille ist entschiedener auf Ehre, als auf Leben gerichtet. Wer das Leben der Ehre vorzieht, dem können wir keinen ehrliebenden Willen zuschreiben.

Der Determinismus. Ob er zum Quietismus führt?

Der Determinismus scheint zum Quietismus zu führen. Denn wenn die Handlungen der Menschen als Folge ihres Charakters und der auf diesen wirkenden Motive nothwendige sind, so scheint es vergeblich, die Menschen bessern, sie zu einer andern Handlungsweise bekehren zu wollen. Denn Nothwendigkeit ist ja Unmöglichkeit des Gegentheils. Wenn das Böse nothwendig geschieht, so muß man es geschehen lassen, muß also dem Bösen gegenüber die Hände in den Schooß legen.

So scheint es dem oberflächlichen Blick. Dem schärfer und tiefer Blickenden aber ergiebt sich, daß man die Nothwendigkeit der Handlungen anerkennen kann, ohne darum an

die Besserungsfähigkeit des Handelnden zu zweifeln und ohne folglich quietistisch die Hände in den Schooß zu legen.

Denn die Unfähigkeit, anders zu handeln, als man handelt, kann einen doppelten Sinn haben, kann absolute, kann aber auch blos relative Unfähigkeit bedeuten.

Der wahre Determinismus lehrt zwar, daß der Mensch unfähig ist, anders zu handeln, als er gegenwärtig handelt. Aber weil diese Unfähigkeit bedingt ist durch seinen Charakter und die auf diesen wirkenden Motive, so ist sie eine blos relative, keine absolute. Sie besagt blos, daß, so lange sein Charakter und die auf ihn wirkenden Motive unverändert bleiben, auch die Handlungsweise keine andere und bessere werden kann, weil die Folge sich nicht ändern kann, wenn der Grund sich nicht ändert. Sie besagt aber damit nicht, daß der Grund sich nicht ändern, daß an die Stelle dieses Charakters nicht ein anderer, ein für andere Motive empfänglicher Charakter treten könne, daß also die eine Nothwendigkeit nicht durch eine andere verdrängt, die eine Art von Determination nicht durch eine andere, bessere ersetzt werden könne.

Nur der absolute Determinismus führt zum Quietismus, nicht aber der relative.

Die Reue.

Die Reue als Schmerz über eine That und als Wunsch, sie lieber nicht gethan zu haben, scheint, wenn man bedenkt, daß jede That nothwendige Folge aus ihren Gründen ist und Geschehenes sich nicht ungeschehen machen läßt, ganz nutzlos, ganz ohnmächtig. In der That ist sie auch in Bezug auf das Vergangene, das man bereut, ganz nutzlos, ganz ohnmächtig; denn sie kann es nicht ändern.

Aber, weil die Nothwendigkeit, aus der das Gethane hervorging, doch nur eine relative war, nur aus dem da-

maligen Zustande der Erkenntniß und des Willens entsprang, dieser Zustand aber kein unabänderliches Fatum ist, sondern sich durch einen bessern verdrängen läßt, so schließt die Reue trotz der sie begleitenden Ueberzeugung von der Unabänderlichkeit des *Geschehenen* doch nicht den Vorsatz aus, künftig anderen *Ursachen* des Geschehens die Herrschaft einzuräumen, damit nicht wieder Gleiches geschehe.

In Bezug auf die *Zukunft* ist also die Reue, trotz ihrer Ohnmacht gegenüber dem *Vergangenen*, doch sehr mächtig; sie bewirkt, obgleich sie das Geschehene nicht ungeschehen machen kann, daß künftig eine *andere* Nothwendigkeit maßgebend wird, als die, aus welcher die bereute That hervorging. Sie bewirkt z. B., daß nicht mehr aus augenblicklicher Aufwallung, sondern aus reifer Ueberlegung heraus gehandelt wird.

Die aus Ueberlegung geschehenden Handlungen sind gleich nothwendig, wie die aus Aufwallung geschehenden. Die Reue hebt also die Nothwendigkeit der Handlungen nicht auf. Aber sie *verbessert* die Nothwendigkeit, indem sie an die Stelle einer Nothwendigkeit, welche zu bereuende Folgen hat, eine andere Art von Nothwendigkeit setzt, deren Folgen nicht bereut zu werden brauchen.

Die Reue ist also zwar ohnmächtig in Bezug auf die vergangenen *Handlungen*, aber sie wirkt mächtig auf die künftige *Handlungsweise*. Sie macht nicht die *Handlungen* ungeschehen, aber verbessert die *Handlungsweise*.

Gränze und Grade der Freiheit.

So frei wir uns ein Wesen auch denken mögen, so hat doch die Freiheit auch des *freiesten* Wesens ihre Gränze, und zwar an dem *Wesen* dieses Wesens. Denn von seiner Natur, seiner Essenz, seiner wesentlichen *Qualität* kann kein Wesen sich befreien. Diese bildet vielmehr die Grund-

lage jeder ihm möglichen Befreiung. Gott selbst kann von sich nicht frei werden, von sich nicht loskommen, kann nicht ein wesentlich anderer werden, als er ist. Die Freiheit des Menschen mag noch so weit gehen; — davon, Mensch zu sein, kann kein Mensch frei werden. Alle menschenmögliche Freiheit liegt innerhalb des Menschthums.

Also das Wesen jedes Wesens bildet die Gränze seiner Freiheit. Jede einem Wesen mögliche Freiheit liegt nur innerhalb seines Wesens, hebt es aber nicht über dieses hinaus. So eingeschränkt daher, wie ein Wesen seinem Wesen nach ist, so eingeschränkt ist seine Freiheit, so eng der Spielraum seiner Willkür. Des Thieres Freiheit ist darum eingeschränkter, als die des Menschen, und aus demselben Grunde wieder ist die Freiheit der niedrigeren Thiergattungen eingeschränkter, als die der höhern. Mit der Natur der Wesen steigert sich ihre Freiheit. Aber nie wächst sie über ihre Natur hinaus.

Was nun zweitens die Grade der Freiheit innerhalb eines und desselben Wesens betrifft, so sind dieselben bedingt durch den Grad der Wesentlichkeit seiner Triebe. Je wesentlicher der Natur eines Wesens ein Trieb ist, desto stärker, dringender, unwiderstehlicher ist das Bedürfniß nach seiner Befriedigung, desto unfreier daher ist das Wesen in Bezug auf diesen Trieb, desto schwerer kann es sich von ihm losmachen, sich über ihn hinwegsetzen. Je unwesentlicher ein Trieb ist, desto leichter ist die Befreiung von demselben.

Man hält gewöhnlich den Lebenstrieb für den stärksten. Bei den Thieren ist er es auch allerdings, und daher können sich die Thiere nicht von ihm frei machen, und innerhalb der Menschheit Diejenigen nicht, deren ganzes Leben noch mehr ein thierisches, als ein menschliches ist. Aber der cultivirte, civilisirte Mensch fühlt höhere Triebe stärker in sich, als den Lebens- und Selbsterhaltungstrieb; die Ehre, die Freiheit, die Tugend sind ihm angelegener, sind seiner humanen Natur wesentlicher, als das Leben. Daher kann er sich von dem Leben freier machen, als von

der Ehre, der Freiheit, der Tugend. Er opfert nöthigenfalls das Leben für diese höhern Güter.

Man kann daher auch aus dem Grade, in welchem sich Einer von einem bestimmten Triebe frei machen kann, auf sein Wesen, seinen Charakter schließen. Je schwerer es Einem wird, sich von einer Richtung zu trennen, sich von ihr frei zu machen, desto wesentlicher ist sie seiner Natur, desto mehr charakterisirt sie sein Wesen.

Frauen können sich von Manchem freier machen, als Männer, diese wiederum von Manchem freier, als jene. Kinder sind von Manchem freier, als Erwachsene, diese wieder von Manchem freier, als jene. Dies kommt von der verschiedenen Stärke der Triebe in verschiedenen Geschlechtern und Lebensaltern, und diese kommt wieder von der verschiedenen Wesentlichkeit oder Innigkeit der Triebe in ihnen her.

Aus der verschiedenen Wesentlichkeit des Bedürfnisses ist es auch abzuleiten, daß wir in Bezug auf den besondern Modus der Befriedigung eines Triebes freier sind, als in Bezug auf die Befriedigung desselben überhaupt. Vom Besondern sind wir immer freier, als vom Allgemeinen. Wenn wir Hunger haben, so haben wir Freiheit, zu wählen zwischen dieser oder jener Speise, von dem Essen überhaupt aber sind wir nicht frei. Ebenso, wenn Einer heirathen will, so hat er die Freiheit, Diese oder Jene zu nehmen. Aber nehmen überhaupt muß er Eine. Dies beweist, daß die Befriedigung überhaupt der Triebe wesentlicher ist, als die Befriedigung derselben in dieser oder jener bestimmten Weise. So lange wir es noch unterlassen können, einen Trieb zu befriedigen, wenn wir ihn nicht in dieser oder jener besondern Weise befriedigen können, ist er nicht sehr stark. Wenn Einer das Essen unterläßt, weil er nicht dieses oder jenes bestimmte Gericht bekommen kann, so ist sein Hunger gewiß nicht sehr stark. Wenn Einer unterläßt, zu heirathen, weil er nicht diese oder jene Bestimmte bekommen kann, so ist sein Bedürfniß zu heirathen

auch nicht sehr stark. Je stärker, je dringender ein Bedürfniß ist, desto gebieterischer fordert es Befriedigung, desto unwesentlicher daher wird der besondere Modus der Befriedigung.

In Dem, worin sie weniger frei sind, also im Allgemeinen, liegt die Uebereinstimmung der Menschen; in Dem, worin sie freier sind, also im Besondern, liegt ihre Verschiedenheit. Im Nahrungstrieb, Geschlechtstrieb, Geselligkeitstrieb u. s. w., allgemein genommen, stimmen alle Menschen überein; in der besondern Art der Befriedigung dieser Triebe gehen sie auseinander. Das, was die Uebereinstimmung begründet, ist also das Wesentliche, Nothwendige, von der menschlichen Natur Unabtrennbare; Das hingegen, was den Unterschied begründet, ist das Unwesentliche, Freie, Abtrennbare. Man kann daher auch aus demjenigen Streben, in welchem alle Menschen übereinstimmen, auf die Wesentlichkeit desselben, aus demjenigen hingegen, in welchem sie differiren, auf die Unwesentlichkeit desselben schließen.

Was endlich Dieses betrifft, daß wir uns von einem und demselben Bedürfniß zu verschiedenen Zeiten in verschiedenem Grade frei machen können, so ist auch hier der Grad der Wesentlichkeit dieses Bedürfnisses zu verschiedenen Zeiten die Ursache. Zu der einen Zeit ist es stärker, als zu der andern, weil es zu der einen Zeit der Natur wesentlicher ist, als zu der andern. Nach langer Entbehrung eines Genusses fordert die Natur diesen Genuß stärker, denn er ist ihr alsdann wesentlicher, nothwendiger; z. B. Gesellschaft nach langer Einsamkeit, Freiheit nach langer Haft. Es ist also natürlich, daß alsdann die Freiheit in Bezug auf das Streben nach diesem Genuß geringer ist, als zu einer Zeit, wo keine lange Entbehrung desselben vorhergegangen ist. Die Freiheit wird immer in dem Grade schwächer, als das Bedürfniß stärker wird.

Dies bestimmt auch den Grad der Schuld bei Verbrechen und influirt daher auch den Grad der Strafe. Wer aus Hunger ein Brod stiehlt, ist minder schuldig, weil

minder frei, als ein Satter. Das Rechtsgefühl verlangt daher auch für jenen eine mildere Strafe, als für diesen. Es waltet dabei stillschweigend die Voraussetzung, daß, je stärker, je unwiderstehlicher der Trieb zu einer Sache ist, desto unfreier der Wille ist. Und diese Voraussetzung ist eine unläugbare Wahrheit.

Grade der Schuld und des Verdienstes.

Eine Handlung hat verschiedene Bedeutung je nach dem Zusammenhange, in dem sie steht. Dem Einen machen Naturell und Umstände eine gute oder böse Handlung leicht, dem Andern schwer. Die Schwierigkeit aber ist ein Gradmesser der Gesinnung. Je schwieriger Einem die angeborene Naturanlage und die äußern Umstände eine gute Handlung machen, je mehr Gegenmotive gegen dieselbe aus seinem Naturell und seiner Stellung sich erheben, desto verdienstlicher ist die Vollbringung derselben; denn einen desto bessern Willen legt sie an den Tag. Und ebenso, je schwieriger Einem Naturell und Umstände eine böse Handlung machen, je mehr Gegenmotive aus beiden gegen dieselbe sich erheben, desto schuldvoller ist ihre Vollbringung; denn einen desto schlechtern Willen legt sie an den Tag.

In einem juridischen Werke über den Willen habe ich folgende vier Maßstäbe zur Bestimmung der Größe der Schuld bei gesetzwidrigen Handlungen gefunden:

1) die protensive Ausdauer der gesetzwidrigen Gesinnung;
2) die Schwierigkeit der gesetzwidrigen That;
3) die Quantität der äußern Gesetzwidrigkeit;
4) die Frivolität in der Gesetzwidrigkeit.

Was den ersten dieser vier Maßstäbe betrifft, so bemerkt der Verfasser mit Recht, daß es eine schlechtere Gesinnung verräth, bei einem gesetzwidrigen Vorsatz zu verharren, ihn trotz der Erkenntniß seiner Gesetzwidrigkeit längere Zeit mit

sich herumzutragen und endlich auszuführen, als im Conat aus einer Anerkennung der Gesetzwidrigkeit von der Handlung abzustehen und Reue zu zeigen. „Darum strafen wir auch rechtlich den Conat geringer, als das vollzogene Verbrechen; darum handeln wir aber auch grundlos, im Gegensatz, wenn wir den Verbrecher, der den letzten Act zur That, wodurch sie wirklich wird, zu vollziehen durch unwiderstehlichen physischen Zwang oder durch Zufall verhindert wurde, entschuldigen.“ „Es wäre doch ein sonderbares Recht, das sich durch Zufall bedingen ließe!“ — Die Ausdauer in der gesetzwidrigen Gesinnung wird theils im einzelnen, theils in der Wiederholung gleicher Verbrechen erkannt. Bei dem einzelnen Verbrechen wird die Ausdauer aus dem langsamen, planmäßigen Verfahren erkannt. „Je länger die Einbildungskraft über das Verbrechen brütet, je mehrere Gegenreize sich der That entgegenstellen, desto entschiedener ist, in der Ausdauer, die Schlechtigkeit der Sinnlichkeit, desto größer offenbart sich die Schuld. Darum muß der Anführer einer Räuberbande, der da prüft und entwirft, strafbarer sein, als seine mechanischen Genossen, der Dieb in Banden mehr, als der andere, der Mörder mehr, als der Todtschläger. Das fortgesetzte Verbrechen muß größer sein, als das einfache, mehr noch das zusammenfließende, in welchem ein Verbrechen das Mittel zum andern ist.“

Was den zweiten Maßstab betrifft, so ist er mit dem ersten verwandt. Jede Schwierigkeit in der Vollbringung der That enthält Gegenreize; desto stärker also ist die Schuld des alle diese Gegenreize überwindenden verbrecherischen Willens. „Darum muß die Schuld im gewaltsamen Diebstahl bedeutender sein, als im einfachen, im Raube größer, als im Diebstahl, weil in der Vorstellung des Mittels zur That schon die Bestimmung liegt, mit Kraft wider mögliche Gegenkraft zu wirken.“

Der dritte Maßstab der Größe der Schuld, die Quantität der Gesetzwidrigkeit in der Handlung, wird nach dem Verfasser bestimmt durch die reale Quantität der Beschädi-

gung, durch die ideale, und durch besondere rechtliche Sanctität. Unter idealer Quantität versteht er die, welche eintritt, wenn der Staat aus Nebenzwecken politischer oder sonstiger Art auf eine Beschädigung besonderes Gewicht gelegt und deshalb eine vorzüglich harte Strafe darauf gesetzt hat. Die rechtliche Sanctität giebt nach dem Verfasser die Vernunft aus sich selbst, wenn auch ein äußeres Gesetz sie nicht ausspräche. Er findet sie besonders da, wo neben dem Gesetz noch eine eigene Sitten- oder Rechtspflicht das Subject zur Gesetzlichkeit auffordert: Verwandtenliebe, Freundschaft, Dankbarkeit, Religionsachtung, Erziehungspflicht, Schutzliebe für Staat und Landesherrn.

Endlich das vierte Merkmal der Größe der Schuld, die Frivolität in der Gesetzwidrigkeit betreffend, so kündigt sich diese nach dem Verfasser auf doppelte Weise an: „durch das Unbedeutende des sinnlichen Genusses; und durch die Möglichkeit in gleicher Weise, ohne Gesetzwidrigkeit oder mit geringerer Gesetzwidrigkeit zu genießen.“ Die Geringfügigkeit des Gewinnstes aus einem Verbrechen im Verhältniß zu dem für dasselbe angedrohten Strafleiden vergrößert die Schuld des Verbrechers, vorausgesetzt, daß der Verbrecher eine Vorstellung von der Geringfügigkeit hat. Aber die Würdigung dieser ist äußerst relativ. „Für den Armen sind wenige Thaler ein erheblicher Gewinnst, unendlich erheblicher, als der Gewinnst von mehrern Tausenden für den Millionär, und darum wird die Schuld des Millionärs in solchem Falle viel größer, als die des Armen.“ Die Möglichkeit, den Zweck des Verbrechens durch mildere oder ganz unschuldige Mittel zu erreichen, beschreibt ebenfalls eine Frivolität in der gesetzwidrigen That und begründet eine größere Schuld. Der Verfasser findet hierin ein Recht, den Verbrecher, der mit überflüssigen und ausgesuchten Qualen tödtet, also mit solchen, die nicht zum Zweck der Tödtung erforderlich sind, den Dieb, der das Gut, welches er nicht mit sich nehmen kann oder will, muthwillig vernichtet, härter anzuklagen. (Vgl. „Ueber den Willen. Eine psychologische

Untersuchung für das Criminalrecht", von Dr. Christian Julius Ludwig Steltzer, Leipzig 1817, S. 179—192.)

Aus Allem diesem geht hervor, daß der Grad der Schlechtigkeit des Willens den Grad der Schuld bestimmt. Der Grad der Schlechtigkeit des Willens aber wird gemessen an der Stärke der Gegenreize und Gegenmotive. Je stärker diese sind, je mehr Kampf folglich die Ueberwindung derselben kostet, desto größer ist die Schuld der bösen That, weil desto stärker der Wille zum Bösen.

Mit dem Verdienste der guten That verhält es sich ebenso. Je stärkere Gegenreize und Gegenmotive sich gegen dieselbe erheben, je schwieriger sie also wird, desto verdienstlicher ist sie, weil desto stärker der Wille zum Guten ist.

Schwierigkeit ist zwar kein Merkmal der Güte und Schlechtigkeit der That. Eine gute That ist eine gute, eine schlechte eine schlechte, auch wenn sie keinen Kampf, keine Selbstverläugnung kostet, sowie ein gesunder Körper ein gesunder, ein schöner Körper ein schöner ist, auch wenn es ihm keinen Kampf kostet, gesund und schön zu sein.

Aber, wenn auch Schwierigkeit kein Merkmal der Qualität der That ist, so ist sie doch Merkmal der Quantität des Willens, seiner Intensität, seiner Stärke. Von zwei das gleiche Gute Thuenden ist darum das Verdienst Dessen, der Schwierigkeiten dabei überwindet, ein größeres, als das Dessen, der keine überwindet, sowie von zwei gleich gesunden Körpern dem eine stärkere Constitution nachzurühmen ist, der unter krankmachenden Einflüssen sich gesund erhält, als dem, welcher keine solche Einflüsse überwindet.

Die Schwierigkeit steigert also zwar nicht den Werth der Sache, aber sie steigert den Werth der Person.

So wenig, als der Werth eines Kunstwerks von der Schwierigkeit abhängt, die seine Production kostet, so wenig kann der Werth eines sittlichen Werkes von der Schwierigkeit abhängen, die bei seiner Hervorbringung zu überwinden ist. Der Werth der Ilias bleibt derselbe, mag

nun dem Dichter ihre Production leicht oder schwer geworden sein. Und ebenso bleibt der Werth des Werkes Jesu, oder sonst eines erlösenden Werkes, derselbe, mag es dem Erlöser leicht oder schwer geworden sein.

Aber, was den Werth des Werkes nicht steigern kann, das steigert den Werth der es hervorbringenden Person. Je schwieriger ein ästhetisches oder ethisches Werk war, je mehr Kampf und Selbstüberwindung es kostete, desto mehr steigt der Werth der Person, die künstlerische oder ethische Kraft und Willen genug besaß, die Schwierigkeiten zu überwinden, ohne deren Ueberwindung sie das Werk nicht zu Stande gebracht hätte.

Es ist also ganz falsch, zu sagen, die gute That habe keinen Werth, wenn sie keine Mühe kostet. Es ist dies ebenso falsch, als wenn man einem schönen Kunstwerk seinen Werth absprechen wollte, sobald es mühelos producirt ist. Aber es ist nicht falsch, den Werth der Person für um so höher anzuschlagen, je mehr Mühe ihr die guten Werke kosteten, und ebenso die Schuld der Person für eine um so größere anzusehen, je stärker die gegen die bösen sich erhebenden Gegenmotive waren und je mehr Kampf es ihr daher kostete, diese zu überwinden.

Affect und Leidenschaft. Warum sie die Schuld nicht aufheben.

Es ist unläugbar, daß bei den im Affect oder in der Leidenschaft geschehenden Verbrechen diejenigen Vorstellungen, die als Gegenmotive abschreckend wirken könnten, nur dunkel und schwach ins Bewußtsein treten, so daß sie gegen die zum Verbrechen antreibenden Motive nichts ausrichten können. Wir würden uns über manche Schauderthat weniger wundern, wenn wir nicht die falsche Voraussetzung machten, daß die Motive, die uns als Beurtheilende, als kalt Richtende,

die That verabscheuen lassen, ebenso klar dem Thäter gegenwärtig gewesen sein müssen, daß z. B. eine Kindesmörderin sich ebenso klar das Abscheuliche ihrer That habe vergegenwärtigen müssen, wie wir.

Dies ist entschieden nicht der Fall. Der im Affect ein Verbrechen Begehende ist nicht so kalt und klar, wie der moralisch Richtende. Die Gegenmotive treten bei jenem nicht so hell und stark ins Bewußtsein, wie bei diesem.

Aber dies gereicht dem Verbrecher dennoch nicht zur Entschuldigung. Denn sein schlechter, egoistischer Wille ist Schuld, daß die Gegenmotive nicht so klar, nicht so stark ins Bewußtsein traten. Wäre sein Wille ein besserer, ein auf Recht und Pflicht gerichteter gewesen, so wären die Gegenmotive nicht verdunkelt worden. Auf was der Wille wesentlich gerichtet ist, das entscheidet über die Klarheit und Macht der im Bewußtsein aufsteigenden Motive. Daß der Verbrecher überwiegend diejenigen Vorstellungen in sich herumwälzt, die antreibend zum Verbrechen wirken, statt derjenigen, die abschreckend von demselben wirken, ist seine Schuld. Sein schlechter Wille verhindert den Intellect an der klaren und starken Vorstellung der Gegenmotive.

Ein in der Zurechnungsfrage zu machender Unterschied.

Es sind zwei grundverschiedene Fragen: wem die That zuzurechnen sei, und wem der Wille, dessen Ausfluß die That ist.

Die That ist — das unterliegt keinem Zweifel — Dem zuzurechnen, der sie beim Thun gewollt, d. h. beabsichtigt hat und der dabei intellectuell fähig war, die Beziehung der That zum Gesetz, zum Ge- oder Verbot zu beurtheilen. (Vgl. meine Schrift über „Das sittliche Leben“, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1866, Kapitel „Zurechnung“, S. 230—242.)

Wem aber ist die Beschaffenheit des Willens, der die That gewollt hat, zuzurechnen? Ist das Individuum für die, sei es gute oder schlechte Beschaffenheit seines Willens, zurechnungsfähig? — Hier erst beginnen die Schwierigkeiten der Zurechnungsfrage.

Es ist klar, die gute That ist Ausfluß des guten, die böse That Ausfluß des bösen Willens. Aber wessen Ausfluß ist der gute und der böse Wille? Ist hier — was die verschiedene Beschaffenheit des Willens betrifft — der Mensch nicht ebenso zu betrachten, wie in der Natur die Pflanzen und Thiere, denen man es nicht selbst zurechnet, wenn sie heilsam oder giftig, sanft oder grimmig sind, sondern dies auf Rechnung der Natur schreibt, welche in dem Pflanzen- und Thierreich in diese Gegensätze auseinandergeht? Sind die entgegengesetzten Willensbeschaffenheiten unter den Menschen nicht ebenso der Natur zuzuschreiben, und ist folglich das Individuum für die in ihm herrschende Willensrichtung nicht ebenso unzurechnungsfähig, wie eine Pflanze für ihre heilsamen oder giftigen Wirkungen?

So lange diese Frage nicht beantwortet ist, ist die Zurechnungsfrage nicht gründlich gelöst. Die Frage ist die, ob das Individuum der Urheber der wesentlichen Beschaffenheit seines Willens, aus der die Thaten mit Nothwendigkeit folgen, ist, oder ob der individuelle Wille nur Ausfluß einer allgemeinern Macht ist, der gegenüber er unselbständig ist.

Optimismus und Pessimismus.

Der Optimismus und der Pessimismus fällen ein Werthurtheil über die Welt als Ganzes. Jener erklärt sie für die beste, dieser für die schlechteste von allen möglichen Welten.

Aber Werthurtheile setzen einen Zweck voraus, an dem

die Sache gemessen wird, und sollen sie mehr als blos subjective Abschätzungen der Sache nach individuellen Zwecken des Urtheilenden sein, sollen sie objective Gültigkeit haben, so muß der Zweck, an dem die Sache gemessen wird, der der Sache selbst zu Grunde liegende, ihr Dasein begründende, also ein objectiver sein. So hat unser Werthurtheil über ein Kunstwerk oder über ein wissenschaftliches Werk nur dann objective Gültigkeit, wenn wir jenes an dem objectiven Zweck der Kunst, der Schönheit, dieses an dem objectiven Zweck der Wissenschaft, der Wahrheit, messen.

Kennen wir nun den objectiven Zweck der Welt als Ganzes? Hat die Welt überhaupt ihr Dasein einem Zweck zu verdanken, oder ist sie nicht vielmehr ganz zwecklos da?

Mir scheint, daß, so lange als diese Fragen nicht beantwortet sind, sowohl der Optimismus, als der Pessimismus in der Luft schwebt.

Es dürfte sich mit dem Weltzweck ähnlich, wie mit dem Weltgrund verhalten. Sowie es Gründe und Folgen nur innerhalb der Welt giebt, die Welt selbst aber als Ganzes keinen Grund hat, weil sie selbst der Grund von Allem ist, so giebt es auch Zweck und Mittel nur innerhalb der Welt, die Welt selbst aber als Ganzes hat keinen Zweck, weil sie selbst der Zweck von Allem ist.

Demzufolge lassen sich die Prädicate gut und schlecht, welche in den Werthurtheilen angewendet werden, zwar auf Gegenstände innerhalb der Welt anwenden, soweit als der Zweck derselben bekannt ist, aber nicht auf die Welt als Ganzes. Optimismus und Pessimismus als Werthurtheile über die Welt als Ganzes sind demnach unzulässig. Es fehlt an der Basis zu einem Werthurtheil über das Daseiende überhaupt; denn es läßt sich kein Zweck angeben, dem es entsprechen soll, da jeder Zweck schon das Seiende voraussetzt. Erst muß doch überhaupt Etwas da sein, ehe von einem Zweck die Rede sein kann. Das Dasein bildet die Voraussetzung aller Zwecke, es kann also

selbst nicht an einem Zweck gemessen werden, dem es entsprechen soll.

Optimismus und Pessimismus scheinen mir demnach unzulässig zu sein.

Was speciell den Schopenhauer'schen Pessimismus betrifft, so ließe sich derselbe vom Standpunkt Schopenhauer's selbst in folgender Weise widerlegen:

Die sichtbare Welt ist (nach Schopenhauer) Erscheinung des ihr innewohnenden Willens. Dieser Wille ist allmächtig, ist Herr der Welt. Er hat die Welt nicht blos gewollt, sondern auch sie so, wie sie beschaffen ist, gewollt. Er ist an sich frei, er kann also die Welt auch nicht wollen und dann hört sie auf. So lange er sie aber bejaht, ist sie und bleibt so, wie sie ist.

So lange sie also ist, ist sie dem ihr innewohnenden Willen gemäß, folglich für ihn gut; wäre sie nicht gut, so würde er sie nicht bejahen, er würde sie zertrümmern, würde eine andere schaffen, oder überhaupt keine mehr schaffen, sondern das Nirwana vorziehen. Denn er ist ja allmächtig und frei.

So lange also die Welt ist, ist sie gut (denn nach Schopenhauer's eigener Erklärung heißt gut sein so viel, als dem Willen gemäß sein); sobald sie nicht mehr gut ist, hört sie auf zu sein. Dies ist die Consequenz des Schopenhauer'schen Grundgedankens. Was sollte denn den allmächtigen und freien Willen nöthigen, die Welt länger zu halten, als sie ihm gemäß, also für ihn gut ist? Halten doch auch die Mächtigen innerhalb der Welt eine Sache nicht länger, als sie ihnen convenirt, und der Allmächtige sollte die Welt länger halten, als sie ihm convenirt?

Daß einzelne Pessimisten innerhalb der Welt dieselbe verurtheilen und meinen, es wäre besser, sie existirte nicht, dies ist zwar ein Beweis, daß sie gegen den subjectiven ohnmächtigen Willen dieser Einzelnen ist, aber kein Beweis, daß sie gegen den objectiven, allmächtigen Weltwillen, also kein Beweis, daß sie an sich schlecht ist.

Der Beweis, daß die Welt an sich schlecht ist, ließe sich nur so führen, daß nachgewiesen würde, daß sie dem Willen ihres Urhebers nicht gemäß ist, daß er eine andere, bessere Welt, eine Welt ohne Disharmonie, ohne Böses, ohne Irrthum, ohne Uebel, ohne Schmerz gewollt, dieses ihm aber mißglückt ist, er selbst also mit seinem Werk unzufrieden ist, sich in demselben nicht wiederfindet, wie ein Künstler, dessen Werk seiner Intention, seinem Ideal nicht entsprechend ausgefallen ist.

Dann entstände aber die Frage: Woher dieses Mißlingen? Hat der Urheber der Welt etwa wie ein menschlicher Künstler mit einem widerspänstigen Stoff zu kämpfen gehabt, dem er seine Form nicht vollendet aufzudrücken vermochte? Dann wäre er ja nicht mehr allmächtig, nicht mehr Herr von Allem, sondern hätte eine zweite Macht sich gegenüber.

Wollte Schopenhauer sagen, die Welt sei zwar der Intention des ihr immanenten schöpferischen Willens vollkommen gemäß, dieser Wille aber sei ein schlechter, unmoralischer, so würde ich fragen: Was berechtigt dich, deinen moralischen Maßstab an den Weltwillen zu legen und zu verlangen, er solle demselben gemäß sein? Wie kommst du endliches, beschränktes Wesen dazu, dein Ideal zum Ideal der Welt zu machen, dich zum Richter über den Weltwillen aufzuwerfen; ist dies nicht eine Anmaßung?

---

2. Die Geschichte.

Werth der Geschichtskunde.

Wäre die Entwickelung der Menschheit in der Geschichte ein reiner Naturproceß, wie die Entwickelung einer Pflanze,

oder eines Thieres aus seinem organischen Keime, so könnte sie ebenso ohne Wissen um die Vergangenheit vor sich gehen, wie die Entwickelung jener. Eine Pflanze, ein Thier brauchen ihre Vergangenheit nicht zu kennen, brauchen nicht zu wissen, wie sie Das geworden sind, was sie gegenwärtig sind, um sich weiter zu entwickeln, und ebenso brauchte die Menschheit, wenn sie die verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung auf naturnothwendige Weise durchliefe, nicht zu wissen, wie sie zu ihrer jedesmaligen Gegenwart gekommen ist, welche Stufen der Vergangenheit die Vorbedingungen zu derselben waren.

Kurz, wenn die Geschichte ein reiner Naturproceß, wie die Entfaltung eines Organismus aus seinem Keime wäre, dann wäre die Geschichtskunde für die Weiterentwickelung entbehrlich. Diese müßte doch ihren Gang gehen und ihr Ziel erreichen, auch wenn Keiner Etwas von der Vergangenheit wüßte, auch wenn alle Geschichtsbücher verbrannt würden. Die Geschichtskunde könnte höchstens nur noch theoretisches, aber kein praktisches Interesse haben, könnte nur noch zur Befriedigung der Wißbegierde dienen, aber nicht den praktischen Fortschritt fördern helfen.

So ist es aber nicht. Die geschichtliche Entwickelung, obwohl nothwendig und gesetzmäßig, ist doch kein reiner Naturproceß, wie die Entfaltung einer Pflanze, sondern sie ist zum Theil bedingt durch Handlungen, und die Handlungen sind bedingt durch Wissen, und zu diesem Wissen gehört auch das Wissen um die Vergangenheit.

So weit, als die geschichtliche Entwickelung nicht auf dem Handeln beruht, so weit sie rein physiologischer Art ist, ist sie freilich unabhängig vom Wissen; aber da, wo das Handeln in sie eingreift, fängt auch die Abhängigkeit vom Wissen an. Denn ein handelndes Wesen muß die Dinge kennen, und um die gegenwärtigen Zustände aus ihrem Grunde zu kennen, muß es die vergangenen kennen, muß wissen, wie es zu diesen gegenwärtigen Zuständen gekommen ist.

Ein Beispiel mag dies erläutern. So weit, als die Heilung eines erkrankten Individuums auf eine naturartige Weise, durch die Naturheilkraft, vor sich geht, ist ein Wissen um die vergangenen Zustände des Individuums, durch die es krank geworden, nicht nöthig. Soll aber die Krankheit durch ein Kunstverfahren, durch therapeutische Handlungen gehoben werden, so ist Kenntniß ihrer Ursachen, folglich Kenntniß der Vergangenheit des Individuums nothwendig.

Ebenso nun verhält es sich mit der Menschheit in der Geschichte. So weit als die Befreiung der Menschheit von den Uebeln aller Art, unter denen sie leidet, rein naturmäßig vor sich geht, ist sie von Geschichtskunde unabhängig. Wo aber das absichtliche, vorsätzliche Handeln zur Verbesserung der Zustände beginnt, da ist auch Kenntniß der Ursachen nöthig, durch welche die Gegenwart Das geworden ist, was sie ist, also Kenntniß der Vergangenheit, Geschichtskunde.

Es geht hieraus zugleich hervor, in welchem Sinne allein die Geschichtsforschung von praktischem Werth, d. i. von Werth für den wirklichen Fortschritt sein kann. Nicht als bloße Factenforschung kann sie diesen Werth haben, sondern als Erforschung der allgemeinen Gesetze, die in dem einzelnen Geschehenen walten, zu welcher Forschung in neuester Zeit Buckle in seiner „Geschichte der Civilisation in England" und Hartpole Lecky in seiner „Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa" die Geschichte zu erheben bemüht waren.

Die Gesetze des Geschehenen kennend, wissen wir, warum gewisse Völker in der Entwickelung stehen geblieben, während andere Riesenfortschritte gemacht; wir lernen die Bedingungen des Fort- und Rückgangs, die Bedingungen der Freiheit und Knechtschaft, die Bedingungen der Wohlfahrt und des Elends, des Aufschwungs und Verfalls kennen, und diese Kenntniß kann mächtig dazu beitragen, die politischen Gesetze und Institutionen so einzurichten, daß statt des Rückschritts Fortschritt, statt des Elends Wohlfahrt, statt der Dummheit

und Unwissenheit Wissen und Aufklärung allgemein werden und die Uebelstände aller Art immer mehr schwinden.

Die Geschichte als bloßer Factenkram ist für die Fortbildung und Weiterentwickelung werthlos. Die Geschichte aber als Kenntniß der Gesetze der Entwickelung, als Kenntniß der Bedingungen des Fortschritts, ist für den wirklichen Fortschritt sehr werthvoll.

Widerlegung der Behauptung, daß sich aus der Geschichte Nichts lernen lasse.

Man hat gesagt, aus der Geschichte lasse sich für die Gegenwart nichts lernen, weil niemals genau dieselben Zustände und Verhältnisse wiederkehrten. Jede Gegenwart habe ihre eigene individuelle Aufgabe, und für die Lösung dieser lasse sich aus der Vergangenheit nichts entnehmen.

Als ob, um aus der Vergangenheit für die Gegenwart Lehre zu schöpfen, erforderlich wäre, daß Vergangenheit und Gegenwart in Allem identisch seien, einander in allen Einzelnheiten decken.

Dies ist durchaus nicht erforderlich. Es brauchen in der Vergangenheit in einem bestimmten einzelnen Falle, z. B. einer Revolution, nur im Wesentlichen die Zustände dieselben gewesen zu sein, wie gegenwärtig, und wir werden, da gleiche Ursachen immer gleiche Wirkungen haben, da die menschliche Natur durch alle Zeiten hindurch sich gleich bleibt, und immer, wenn z. B. der Druck bis zu einem gewissen Grade der Unerträglichkeit gestiegen ist und die Widerstandsfähigkeit noch ungebrochen ist, sich gewaltsam Luft macht, — wir werden mit Recht schließen können, daß auch in der Gegenwart unter ähnlichen Verhältnissen der Erfolg derselbe sein wird, wie in der Vergangenheit.

Ob ein gegenwärtiger Fall im Wesentlichen derselbe sei, wie ein vergangener, das ist freilich eine Frage, die beson-

derer Erforschung bedarf und bei deren Beantwortung Irrthum vorkommen kann. Aber in dem allgemeinen Satze: Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen, folglich dieselben wesentlichen Ursachen, die in der Vergangenheit eine bestimmte Katastrophe herbeigeführt haben, werden auch in der Gegenwart eine herbeiführen, ist so wenig ein Irrthum enthalten, wie in der Annahme, daß eine Mischung von chemischen Stoffen, die vor tausend Jahren eine Explosion zur Folge hatte, gegenwärtig wieder eine Explosion zur Folge haben wird.

Nur in Bezug also auf die Anwendung der allgemeinen Sätze, in Bezug auf die Frage, ob gegenwärtig wieder dieselben Ursachen wirken und zusammenwirken, wie in einem Falle der Vergangenheit, läßt sich aus der Geschichte nichts lernen; in Bezug hingegen auf die allgemeinen Sätze selbst, in Bezug auf die Art, wie im Allgemeinen die menschliche Natur unter gewissen Umständen und Bedingungen wirkt, läßt sich sehr viel aus ihr lernen.

Jede Regierung kann z. B. aus der Vergangenheit lernen, wie im Allgemeinen die menschlichen Triebe, der Ehrtrieb, der Freiheitstrieb, der Erwerbstrieb u. s. w. wirken, zu welcher Anspannung der Kräfte diese Triebe bei noch jungen und lebenskräftigen, zu welcher Erschlaffung sie bei altgewordenen, depravirten und corrumpirten Völkern gelangen.

Aber freilich, ob ein gegenwärtiges Volk mehr durch diesen, als durch jenen Trieb beherrscht wird, ob mehr die Bedingungen für die Erregung und Anspannung dieses Triebes oder die für die Erschlaffung wirksam sind, ob es im Auf- oder Untergang begriffen ist, — dieses, was richtig zu erkennen zur rechten Anwendung der allgemeinen, aus der vergangenen Erfahrung abstrahirten Gesetze nöthig ist, — dieses ist Sache der gegenwärtigen Beurtheilung. Hierzu kann die Kenntniß der Geschichte nichts helfen.

Es ist mit Geschichtsereignissen wie mit Naturereignissen. Aus vergangenen Naturereignissen lassen sich auch nur allgemeine Gesetze abstrahiren; die Kenntniß dieser

aber genügt für die Beurtheilung eines gegenwärtigen Falles noch nicht, sondern, um jene richtig anzuwenden, muß man den gegenwärtigen Fall nach seiner individuellen Beschaffenheit genau kennen. Es läßt sich also für einen gegenwärtigen Fall aus der Vergangenheit der Natur lernen und auch nicht lernen, je nachdem man es nimmt; das Allgemeine läßt sich lernen, die Anwendung auf das Individuelle nicht.

Ebenso verhält es sich mit Geschichtsfällen. Die Geschichte müßte völlig gesetzlos sein, wenn sich aus der Vergangenheit gar nichts für die Gegenwart aus ihr sollte lernen lassen.

Einfluß der Naturwissenschaft auf die Geschichtsauffassung.

Auf die Ansicht von der Geschichte muß die Naturwissenschaft von größtem Einfluß sein.

1) Seitdem der Mensch als die höchste thierische Gattung auf einem Planeten eines bestimmten Sonnensystems erkannt ist, kann von der Geschichte nicht mehr so hochtrabend gesprochen werden, als wäre sie die höchste Verwirklichung des Absoluten, die Incarnation des Weltgeistes. Die Geschichte gilt von nun an vielmehr, wie Schopenhauer richtig sagt, für „eine Fortsetzung der Zoologie“ (vgl. „Parerga“, 2. Aufl., II, §. 238).

2) Seitdem die Abhängigkeit des Menschen von der Natur erkannt ist und zwar nicht blos hinsichtlich seiner Erhaltung (Ernährung), sondern auch schon hinsichtlich seiner ursprünglichen Organisation und Begabung, wie die Verschiedenheit der Rassen und Stämme beweist, kann das Menschengeschlecht nicht mehr als eine so homogene, so einheitliche Masse angesehen werden, daß noch von einer ununterbrochenen gleichartigen Entwickelung, einem continuirlichen Fortschritt der ganzen Gattung die Rede sein könnte. Die Einen leben noch im wilden Naturzustande, während die Andern schon ver- und überbildet sind. Die Einen sind

entwickelungsfähig und bedürftig, die Andern bleiben Jahrtausende auf derselben Stufe stehen, haben also eigentlich keine Geschichte, wenn unter Geschichte Entwickelung, Fortschritt verstanden wird. Die Geschichte zerfällt demnach in viele besondere Geschichten.

3) Von einem transscendenten, außerhalb und über der Menschheit schwebenden Plan, zu dessen Verwirklichung die Geschichte dient, so daß alle besonderen Charaktere und Handlungen in ihr nur Mittel und Werkzeuge zur Verwirklichung dieses Planes sind, kann auch nicht die Rede sein. Das in der Geschichte Treibende, die Handlungen Bestimmende ist kein transscendenter Zweck, sondern es sind die immanenten Kräfte und Triebe der menschlichen Natur. Diese streben nach Befriedigung. Es ist daher auch nicht blos ein Zweck, sondern es sind viele Zwecke, die in der Geschichte realisirt werden, denn der Zwecke sind so viele und verschiedene, als es Kräfte und Triebe giebt, die nach Befriedigung streben. Ein Volk, das keine künstlerische, keine wissenschaftliche Kraft noch Trieb hat, kann sich auch Kunst und Wissenschaft nicht zum Zweck setzen. Man könnte vielleicht die Völker nach dem Vorherrschen der einen oder andern organischen Function eintheilen 1) in solche, bei welchen die Reproduction, 2) in solche, bei welchen die Irritabilität, und 3) in solche, bei denen die Sensibilität das Herrschende und Bestimmende ihrer Thätigkeit ist.

4) Da das die Thätigkeit Bestimmende immanente Kräfte und Triebe sind, die eigenen Kräfte und Triebe der Völker, so fällt die Frage, wie sich die menschliche Freiheit mit der göttlichen Nothwendigkeit in der Geschichte zusammenreimen lasse, weg. Die Völker thun Das, wozu ihre Natur sie nöthigt, und fühlen in dieser Nöthigung, da sie kein äußerer Zwang ist, sich frei; es ist ja ihr eigener Trieb, dem sie folgen. Sie müssen thun, was sie thun, weil sie es thun wollen. Die Nothwendigkeit steht hier also der Freiheit nicht entgegen, sondern ist mit ihr identisch.

Das, was sie thun, ist nothwendig als Folge ihres sich dazu bestimmenden Wesens.

5) Da die Geschichte nichts Uebermenschliches und Uebernatürliches enthält, sondern Geschichte einer Naturgattung ist, also einer aus der Natur entsprossenen und von ihr abhängig bleibenden Gattung, so wird auch die Zukunft der Geschichte von der zukünftigen Gestaltung der Natur abhängen. Wesentliche Umwandlungen in der Natur müßten auch wesentliche Umwandlungen in der Geschichte zur Folge haben. Sollte aus der menschlichen Gattung, gemäß der Darwin'schen Hypothese, eine andere Gattung hervorgehen, so würde auch die Geschichte eine andere werden.

Dies dürften die wesentlichsten Punkte sein, durch welche die unter dem Einfluß der Naturwissenschaft stehende Geschichtsauffassung von der frühern sich unterscheidet. Ein apriorisches Construiren der Geschichte kann demnach so wenig mehr Effect machen, als ein apriorisches Construiren der Natur. Die Geschichtswissenschaft ist eine empirische, wie die Naturwissenschaften.

Veränderliches und Bleibendes in der Geschichte.

„Neues hat die Sonne nie gesehen; Alles wiederholt sich nur im Leben.“ Dieser Satz läßt sich in gewisser Beziehung als eine Wahrheit vertheidigen, in anderer Beziehung aber wieder wird er zur Unwahrheit. Man kann ebenso gut behaupten, daß die Geschichte nichts Neues an den Tag bringe, als man behaupten kann, daß sie fortwährend Neues producire. Es kommt lediglich darauf an, worauf man den Blick richtet, ob auf das in allem Geschehenden aller Orten und aller Zeiten sich wesentlich Gleichbleibende, oder auf das Verschiedene, Veränderliche.

Sehen wir blos auf die menschliche Natur im Allge-

meinen, die doch die Grundlage aller menschlichen Geschichte bildet, so müssen wir freilich sagen, daß nichts Neues unter der Sonne geschieht. So weit die historische Kunde reicht, waren die Menschen zu allen Zeiten Menschen, d. h. legten die wesentlichen körperlichen und geistigen Eigenschaften der menschlichen Gattung an den Tag. Zu allen Zeiten wurden die Menschen am stärksten von den beiden mächtigsten leiblichen Trieben, dem Nahrungs- und Geschlechtstrieb in Bewegung gesetzt, zu allen Zeiten waren die drei psychischen Grundkräfte, das Erkennen, Fühlen, Begehren in ihnen thätig und nach denselben Gesetzen thätig. Zu allen Zeiten daher konnten die Menschen Widersprechendes nicht denken, zu allen Zeiten war ihr Gemüth zwischen Freude und Trauer, zwischen Furcht und Hoffnung getheilt, und die exaltirenden Affecte wirkten exaltirend, die deprimirenden deprimirend. Zu allen Zeiten liebten und haßten sie, begehrten und verabscheuten sie. Zu allen Zeiten suchten sie das Angenehme und flohen das Widrige. Zu allen Zeiten irrten und sündigten sie.

Aber wie verschieden andererseits war auch alles dieses im Wesentlichen sich Gleichbleibende seiner Erscheinungsweise nach in verschiedenen Zeiten! Wie anders befriedigt der Culturmensch seinen Nahrungs- und Geschlechtstrieb, als der Naturmensch, wie verschieden erkennt, fühlt und begehrt eine weit vorgeschrittene Zeit gegen eine weit zurückliegende!

Die Geschichte zeigt uns daher weder ein ewiges Einerlei, noch ein ewig Wechselndes, sondern sie zeigt beides, ein Beständiges und ein Veränderliches. Innerhalb eines und desselben unveränderlichen Grundwesens zeigt sie eine Fülle von veränderlichen Erscheinungen.

Das, was unveränderlich ist, das physiologische und psychologische Wesen der menschlichen Natur, ist nicht Gegenstand der Geschichtskunde, sondern der Physiologie und Psychologie. Gegenstand der Geschichtskunde ist das Veränderliche. In der Geschichtskunde hat daher der Satz:

„Neues hat die Sonne nie gesehen; Alles wiederholt sich nur im Leben", keine Wahrheit.

Buckle's Ansicht von der Geschichte. Kritik derselben.

Buckle unterscheidet richtig einen veränderlichen und einen unveränderlichen Factor in der Geschichte. Falsch ist nur erstens, daß er zu dem unveränderlichen die Moral rechnet, welche stabil sei, während die intellectuelle Entwickelung eine fortwährende Veränderung zeige. Falsch ist zweitens die Behauptung, daß aller Fortschritt von dem veränderlichen Factor allein herrühren könne, folglich nur von der intellectuellen Entwickelung.

Was die erste Behauptung betrifft, daß die Moral stabil sei, so wird sie einfach dadurch widerlegt, daß das Fundament aller Moral in den Werthurtheilen besteht, diese aber in der Geschichte zu verschiedenen Zeiten ebenso verschieden sind, wie die intellectuellen Standpunkte. Es läßt sich in der Geschichte nicht minder ein Fortschritt in den moralischen Werthurtheilen, als in den scientifischen Erkenntnissen nachweisen. Der Verfasser der „Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa", W. E. Hartpole Lecky, hat die Behauptung von der Unveränderlichkeit der Sittenlehre sehr gut widerlegt. Er giebt zwar zu, daß der Unterschied zwischen Recht und Unrecht im Allgemeinen immer bekannt war. Allein, wenn man unter dem Worte Moral nicht blos den weiten Unterschied zwischen zuverlässig tugendhaften und zuverlässig lasterhaften Handlungen, sondern auch das vorwaltende Ideal oder den Maßstab der Vollkommenheit begreift, so sei es ganz gewiß, daß die Sittenlehre einen eben solchen beständigen Fortschritt zeigt, wie die Intelligenz, und dieser Fortschritt habe einen mächtigen Einfluß auf die Gesellschaft geübt.

Zum Beweise hierfür weist der Verfasser darauf hin,

daß es gewisse Tugenden giebt, die höher stehen, als andere, und daß viele davon ausschließlich einer hochentwickelten Civilisation angehören. So sei die Liebe zur Wahrheit zwar wahrscheinlich zu allen Zeiten als eine Tugend anerkannt worden; prüfen wir aber den Umfang, bis wohin sie sich verwirklicht hat, so finden wir einen weiten Unterschied. Wir finden, daß in einer frühen Zeit, während alle Tugenden eines unnachgiebigen Parteistifters aufrichtig angenommen werden, die höhere Tugend, welche die Menschen durch eine Liebe zu gewissenhafter Forschung zwingt, eine eklektische Richtung einzuschlagen, sobald Parteistreitigkeiten und Sectenleidenschaften wild um sie wüthen, nicht blos gänzlich ungewürdigt, sondern fast unmöglich ist, daß sie sogar jetzt nur von sehr Wenigen, die auf den Höhen des Denkens stehen, anerkannt wird, und daß daher der große Haufen sie nur anerkennen kann in dem Verhältniß, wie er sich dem Zustande dieser Wenigen nähert. Ferner sei das Streben nach der Tugend um ihrer selbst willen unzweifelhaft eine höhere Vollkommenheit, als das Streben nach Tugend, um belohnt zu werden, oder der Strafe zu entgehen; allein der Begriff einer uneigennützigen Tugend gehöre fast ausschließlich den höhern Klassen der gebildetsten Zeiten an, und genau in dem Verhältniß, wie wir auf der intellectuellen Stufenleiter hinabsteigen, würde es nöthig, ein System der Belohnungen und Bestrafungen auszuführen.

Ferner bemerkt der Verfasser, die Humanität scheine in der Theorie eine unveränderliche Tugend zu sein; prüfe man aber ihre Praxis, so finde man sie in beständiger Veränderung. Stier- und Bärenhetzen, Hahnenkämpfe und unzählige Vergnügungen ähnlicher Art waren einst die Lieblingszeitvertreibe in Europa, wurden von allen, sogar den gebildetsten und humansten Klassen gesucht, und wurden allgemein für vollkommen rechtmäßig gehalten. Es sei bekannt, daß Menschen von ausgezeichnetstem Seelenadel sich daran ergötzten. Hätte Jemand sie als Barbaren verschrieen, so würde seine Meinung nicht einfach als lächerlich, sondern

als unbegreiflich angesehen worden sein. Es gab ohne Zweifel keine Meinungsverschiedenheit über diesen Punkt. Allmälig aber vollzog sich durch den stillen Druck der Civilisation eine tiefe Veränderung in der öffentlichen Meinung. Sie geschah nicht durch einen Zuwachs der Erkenntniß, oder einen Proceß des scharfen Denkens, sondern lediglich durch die allmälige Steigerung des sittlichen Maßstabes.

Die Geschichte der Abschaffung der Tortur, die Geschichte der Strafen, die Geschichte der Behandlung der im Kriege Besiegten, die Geschichte der Sklaverei, — alle bieten uns nach dem Verfasser Beispiele von Handlungsweisen, die zu einer Zeit als vollkommen recht und natürlich galten, und die zu einer andern als offenbar und gräßlich unmenschlich verworfen wurden. In jedem einzelnen Fall geschah die Veränderung viel weniger durch irgend einen intellectuellen Proceß, als durch eine gewisse Schärfung der Gemüthsbewegungen und folglich des sittlichen Urtheils. Das Gesetz der Ehre, welches der sittlichen Richtschnur eines bestimmten Zeitalters zuerst entspricht und nachher entgegenwirkt, ist tief verschieden. „Der ganze Tugendtypus ist bei einem rohen, kriegerischen Volke wesentlich verschieden von dem eines gebildeten und friedlichen; den Charakter, welchen dieses zu bewundern pflegt, pflegt jenes zu verachten. Dies ist so wahr, daß jede folgende Schicht der Civilisation einen entschiedenen Wechsel des sittlichen Typus mit sich bringt." (Vgl. „Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa", von W. E. Hartpole Lecky. Deutsch von Dr. H. Jolowicz, Leipzig und Heidelberg, Winter'sche Verlagshandlung, 1868. Erster Band, S. 234—237.)

Was zweitens die Buckle'sche Behauptung betrifft, daß der Fortschritt nur von einem veränderlichen Factor herrühren könne, so ist dagegen zu sagen, daß der Fortschritt weder blos von einem veränderlichen, noch blos von einem unveränderlichen Factor herrührt, sondern von einem unveränderlichen in Verbindung mit einem veränderlichen. Die unveränderliche Grundbedingung jedes Fortschritts ist die

Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustand, das constante Streben nach dem Bessern, Vollkommneren, das Streben, aus dem Irrthum heraus zur Wahrheit, das Streben, aus der Anarchie heraus zu gesetzlicher Rechtsordnung, das Streben, aus der Knechtschaft heraus zur Freiheit, das Streben, aus Elend und Armuth heraus zu Wohlstand und Reichthum zu gelangen. Bliebe sich hierin die menschliche Natur nicht gleich und constant, so käme es zu gar keinem Fortschritt in der Geschichte. Gerade das unveränderliche Streben nach dem Bessern erklärt allen Fortschritt. Aber freilich die Unveränderlichkeit des Zieles für sich allein erklärt auch noch nicht den Fortschritt. Denn wäre nicht der Weg zum Ziele erst zu durchlaufen und gäbe es auf diesem Wege nicht verschiedene, dem Ziele sich immer mehr annähernde Stadien, so könnte ebenfalls von Fortschritt nicht die Rede sein.

Also rührt der Fortschritt in der Geschichte weder blos von einem veränderlichen, noch blos von einem unveränderlichen Factor her, sondern von einem unveränderlichen in Verbindung mit einem veränderlichen.

Unveränderlich ist das Ziel, nach welchem der Mensch seiner Natur zufolge strebt; veränderlich der Weg zu diesem Ziele. Das Ziel schreibt der Wille vor, den Weg zeigt der Intellect. Der Wille nach dem Wahren, Guten, Schönen ist das Unveränderliche, die Erkenntniß der Mittel und Wege dazu das Veränderliche. Der Wille spornt den Intellect zur Auffindung des richtigen Weges, und wenn es daher auch wahr ist, daß der Fortschritt der Erkenntniß eine Hauptrolle in der Geschichte spielt, so ist es doch auch nicht minder wahr, daß die Erkenntniß diese bedeutende Rolle gar nicht spielen würde, wenn nicht der Wille da wäre, der den Intellect in Bewegung setzte, ihn spornte und antriebe.

Bei Nationen, die keinen Willen haben, aus ihren elenden Zuständen herauszugehen, hilft alle Erkenntniß des Bessern nichts, ja es kommt bei ihnen zu gar keiner Er=

kenntniß des Bessern, weil der das Erkennen in Bewegung setzende Factor fehlt.

Die Geschichte bewahrheitet somit im Großen und Ganzen Schopenhauer's Ansicht vom Verhältniß des Willens zum Intellect, d. i. vom Primat des erstern.

Im Leben der Völker ist, wie in dem der Einzelnen, das Entscheidende immer das Ziel, worauf ihr ganzes Streben, ihr gesammtes Dichten und Trachten gerichtet ist. Wie der Einzelne unfehlbar sinkt, wenn nur sinnlicher Genuß sein Ziel ist, so muß auch ein Volk in Verfall gerathen und endlich zu Grunde gehen, wenn es nichts Höheres kennt, als sinnliche Lüste und Ausschweifungen, wenn es dem Brod und den Spielen die Ehre und die Freiheit opfert.

Im Schicksal der Völker ist daher nicht minder, wie in dem der Einzelnen, das Moralische das Entscheidende, nicht, wie Buckle meint, das Intellectuelle. Denn ob der Geist sich entwickelt und die Wissenschaft Fortschritte macht, das hängt von der moralischen Richtung ab. Ein für Brod und Spiele die Knechtschaft sich gefallen lassendes Volk wird wahrlich seinen Geist nicht erheben und wissenschaftlich fortschreiten. Die Wissenschaft liegt bei ihm ebenso darnieder, wie jedes andere höhere Streben. Die moralische Erhebung zieht die intellectuelle nach sich, der moralische Verfall den intellectuellen; denn der Mensch kann mit dem Kopfe nicht wo anders sein, als wo er mit dem Herzen ist.

Der Wechsel der Meinungen.

Die Meinungen der Menschen gründen sich theils auf Beobachtungen (Erfahrungen), theils auf Urtheile über das Beobachtete (Auslegungen), theils aber auch auf Interessen (Willensbestrebungen und Richtungen).

Der Wechsel der Meinungen in der Geschichte ist daher aus dem Wechsel dieser drei Factoren zu erklären. Theils

ändern sich im Laufe der Zeiten die Beobachtungen, sowohl ihrer Quantität als Qualität nach. Das Quantum der Beobachtungen wächst immer mehr an, je mehrere Dinge und Verhältnisse auf, über und unter der Erde zum Gegenstande der Beobachtung gemacht werden, und die Qualität der Beobachtungen verbessert sich, je geübter der Mensch im Beobachten wird und je zahlreicher und vollkommener die Instrumente der Beobachtung werden. Manches, was früher für Thatsache galt, als die Beobachtungen noch unvollständiger und unvollkommener waren, gilt jetzt nicht mehr dafür. Anderes, was als Thatsache noch nicht bekannt war, ist jetzt bekannt. Diese sich verändernde Kenntniß der Thatsachen ist die erste Quelle des Wechsels der Meinungen.

Zweitens ändert sich aber mit der Entwickelung des Denkens auch die Auslegung der Thatsachen. Das Urtheil über eine und dieselbe Thatsache ist ein verschiedenes in verschiedenen Zeiten. Was man früher als unmittelbare Wirkung der Götter oder als Wirkung einer Naturkraft ansah, wird jetzt als mittelbarer Erfolg aus dem Zusammenwirken vieler Naturursachen angesehen.

Drittens aber auch wird der Wechsel der Meinungen durch den Wechsel der Interessen bestimmt. Meinungen, an denen festzuhalten frühere Zeiten ein Interesse hatten, werden später fallen gelassen, weil das Interesse sich inzwischen geändert hat. Man hat z. B. in unserer auf das Diesseits gerichteten Zeit kein Interesse mehr, an individuelle Fortdauer nach dem Tode und an jenseitigen Lohn und Strafe zu glauben; daher ist dieser Glaube gegenwärtig so schwach.

Eine Geschichte der Meinungen hätte, dünkt mich, den Wechsel der Meinungen nach diesen drei Gesichtspunkten zu verfolgen; sie hätte zu zeigen, wie die Meinungen sich in Folge vermehrter und verbesserter Beobachtungen, wie sie zweitens sich in Folge reiferer und gründlicherer Urtheile, drittens wie sie sich in Folge des Wandels der Interessen geändert haben.

Das vom Wechsel der Meinungen Unberührte.

Von dem Wechsel und Wandel der Meinungen kann Das nicht berührt werden, was überhaupt nicht intellectuellen Ursprungs ist, nicht aus Vorstellungen, Begriffen, Urtheilen entspringt, sondern aus angeborenen, unveränderlichen Trieben und Bestrebungen der menschlichen Natur.

Nur was aus Meinungen entspringt, kann mit dem Wechsel dieser wechseln, mit dem Sturz dieser stürzen. Das aus angeborenen Naturtrieben Entspringende bleibt unerschüttert stehen, wie auch die Meinungen wechseln mögen. Man könnte daher ein Schiller'sches Wort so wenden:

> Ob auch die Meinungen in ewigem Wechsel kreisen,
> Es beharret im Wechsel der Trieb der Natur.

So wenig, als zu befürchten ist, daß der Wechsel der Meinungen je ein wesentliches Bedürfniß des Leibes, etwa das Bedürfniß nach Nahrung oder das Bedürfniß der Geschlechtsbefriedigung aufheben wird, ebenso wenig ist zu befürchten, daß der Wechsel der Meinungen je ein wesentliches Geistes- oder Gemüthsbedürfniß zerstören wird.

Dies sollten die Zeloten bedenken, welche, so oft als die Wissenschaft hergebrachte Meinungen und Vorurtheile stürzt, Zeter schreien, wie über einen geistigen und sittlichen Mord der Menschheit. Als ob ein Wesenhaftes gemordet werden könnte!

Diesen Zeloten ist zu sagen: Was im Wechsel der Meinungen zu Grunde geht, ist werth, zu Grunde zu gehen. Was werth ist, zu bestehen, bleibt vom Wechsel der Meinungen unberührt. Oder hat etwa der Wechsel der Meinungen in der Geschichte den Erkenntnißtrieb, den Schönheitstrieb, den Trieb nach dem sittlich Guten aufgehoben?

Was innerhalb der geschichtlichen Entwickelung mit den Meinungen wechselt, ist nur die Art der Befriedigung der

wesentlichen Naturtriebe, nicht aber diese Triebe selbst. Die ursprünglich rohe Art z. B., das natürliche Gerechtigkeitsbedürfniß zu befriedigen (die Rache) macht einer civilisirten Gerechtigkeitspflege Platz. Aber ohne jenes schon in der Rache sich regende natürliche Gerechtigkeitsbedürfniß wäre es zu dieser civilisirten Justiz gar nicht gekommen.

Was also von Meinungen abhängig ist und mit ihnen wechselt, ist nicht das Primäre der menschlichen Natur, sondern ein Secundäres, wie die Meinungen selbst. Das Grundwesen der menschlichen Natur bleibt, wie in physischer, so auch in intellectueller und moralischer Hinsicht unberührt von dem Wechsel der Meinungen.

Vergangenheit und Gegenwart.

Die Vergangenheit steht zur Gegenwart in einem zwiefachen Verhältniß; sie ist in ihr theils aufgehoben im Sinne von aufbewahrt, theils aufgehoben im Sinne von abolirt.

Insofern, als der geschichtliche Fortschritt darin besteht, daß die mannichfaltigen Kräfte und Triebe der menschlichen Natur, die Anfangs wie in einem Keime eingeschlossen, noch ungesondert, unentfaltet sind, sich sondern, differenziren, ähnlich, wie auch in der organischen Natur der Fortschritt in einer fortgehenden Differenzirung der Organe und Functionen besteht, insofern verhält sich das Vergangene zum Gegenwärtigen nur wie das Unentfaltete zum Entfalteten; das Vergangene ist also im Gegenwärtigen aufgehoben, d. h. aufbewahrt, es hat nur eine andere, entwickeltere Form erhalten. Geistliches und weltliches Regiment z. B., die früher in theokratischen Verfassungen ungesondert beisammen waren, sind jetzt gesondert oder streben wenigstens nach Sonderung; ebenso streben innerhalb des weltlichen Gebietes durch fortgehende Arbeitstheilung die besonderen

Zweige weltlicher Thätigkeit nach Sonderung und selbständiger Entwickelung.

Da aber der Fortschritt nicht blos in einer ruhigen Entwickelung, Entfaltung, Sonderung des früher Ungesonderten besteht, sondern auch in einem fortgehenden Zerstörungsproceß, in welchem das Schlechte, Fehlerhafte, Mangelhafte, Unbrauchbare und Unhaltbare zu Grunde gehen und dem Bessern, Vollkommneren Platz machen muß, also im Theoretischen Unwissenheit und Irrthum dem Wissen und der Wahrheit, im Praktischen Knechtschaft der Freiheit, Anarchie der Ordnung, Rechtswidrigkeit dem Recht, Unsittlichkeit der Sittlichkeit weichen muß, — so ist in dieser Hinsicht die Vergangenheit in der Gegenwart *aufgehoben*, nicht im Sinne von *aufbewahrt*, sondern im Sinne von *abgeschafft*. Durch die fortgeschrittene Gegenwart sind Uebel der Vergangenheit *beseitigt*, oder die Gegenwart strebt wenigstens, sie zu beseitigen.

Die Gegenwart verhält sich also zur Vergangenheit theils *conservativ*, theils *oppositionell*.

Retardation und Acceleration.

Gewissermaßen hat jede *Gegenwart* sich zweier Feinde zu erwehren, der *Vergangenheit* und der *Zukunft*.

Die *Vergangenheit* greift störend in die Gegenwart ein, wenn Das, was bereits vergangen sein soll und innerlich, in Geist und Gemüth der Lebenden, auch wirklich vergangen ist, das Veraltete, Abgelebte, Abgestorbene, die bereits überwundenen Irrthümer und Sünden noch gegenwärtig das Recht zu herrschen und das Leben zu gestalten beanspruchen. Die Vergangenheit drängt sich alsdann hemmend, *retardirend* in die Gegenwart ein, dringt dem Geist der Gegenwart, der sich seinen eigenen Körper bauen will, den

Körper einer vergangenen Zeit auf, dem er bereits entwachsen ist. So z. B. wenn die römische Kirche noch gegenwärtig ihre mittelalterliche Herrschaft beansprucht.

Auf andere Weise wieder wird die Zukunft zur Störerin der Gegenwart. Wenn nämlich Das, was erst von der Zukunft zu erwarten steht, schon jetzt verlangt wird, wenn die Frucht, die jetzt noch im Werden ist und noch Zeit zur Reife braucht, nicht ruhig abgewartet, sondern voreilig vom Baume gebrochen wird, dann drängt sich die Zukunft störend in die Gegenwart ein, läßt diese nicht zum ruhigen Austragen des in ihrem Schooße sich Entwickelnden kommen. Die Folgen davon sind lebensunfähige Früh- und Fehlgeburten.

Wie das Hereindrängen der Vergangenheit in die Gegenwart retardirend, so wirkt das Hereindrängen der Zukunft in die Gegenwart accelerirend. Dort wird dem Geiste der Zeit ein Körper aufgedrungen, dem er bereits entwachsen ist; der Mann wird in die Kinderschuhe und in die Windeln zurückgedrängt. Hier wird umgekehrt von einem Körper, der noch in den Windeln ist, schon der Geist eines Erwachsenen verlangt. Also auf beiden Seiten Disharmonie zwischen Geist und Körper, zwischen Innerem und Aeußerem.

Jede Gegenwart will ihre eigene Gestalt. Die Retardation und Acceleration aber dringen der Gegenwart eine fremde Gestalt auf. Daher sind sie stets von der Gegenwart zu bekämpfen.

Zur Beurtheilung des Fortschritts.

Nicht jeder Fortschritt ist zu loben und zu billigen, es giebt auch tadelnswerthen Fortschritt. Man hat bei Dem, was man Fortschritt nennt, stets zweierlei zu unterscheiden: Zweck und Mittel.

Es kann ein Fortschritt in Bezug auf die Mittel zu einem Zweck stattgefunden haben, der Zweck selbst aber kann

ein schlechter sein. Ist nun der Zweck, zu dessen Verwirklichung ein Fortschritt in den Mitteln stattgefunden hat, ein schlechter, so wird es durch einen solchen Fortschritt nicht besser, z. B. wenn geistliche und weltliche Herrschsucht zu dem Zweck der Unterdrückung der freien Entwickelung bessere, klüger ausgedachte Mittel erfunden haben. Damit ist nichts gebessert, sondern die Sache ist schlimmer geworden, da durch die bessern Mittel zum Unterdrücken der Herrschsüchtige in seiner Herrschsucht nur bestärkt wird.

Das Wollen stärkt sich mit dem Können. Je besser, leichter, wirksamer also ein Habsüchtiger oder Herrschsüchtiger, durch die Fortschritte in den Mitteln, zu seinem schlechten Zwecke gelangt, desto ungebrochener beharrt sein schlechter Wille. Eine Buhlerin, die Fortschritte in der Kunst der Verführung gemacht hat, — ist sie etwa dadurch besser geworden? Ja, sie ist eine bessere Buhlerin geworden.

Mit dem Fortschritt in der Geschichte ist also nicht zu prahlen, wenn er nicht Fortschritt zum Guten, sondern Fortschritt zum Schlechten ist.

Jeder Fortschritt schließt zwar ein Besseres ein, aber nicht jedes Bessere ist ein Besseres zum guten Zweck. Es giebt viele Fortschritte, durch die sich nur die Mittel zu schlechten Zwecken verbessert haben.

Moral und Geschichte.

Die Geschichte, hat man behauptet, ist erhaben über die Moral. Der moralische Maßstab passe zwar für das kleine, enge Privatleben, aber nicht für das große, weite geschichtliche Leben. Die großen Actionen der Geschichte seien nicht an dem kategorischen Imperativ, sondern an einem andern Maßstabe zu messen.

Dies ist jedoch, genauer besehen, falsch. Ueberall, wo durch tugendhafte Gesinnung und pflichtgemäße Handlungs-

weise sittliche Güter zu erreichen, sittliche Zwecke zu realisiren sind, da spielt die Moral eine Rolle. Und wer möchte behaupten, daß die in der Geschichte zu erreichenden Güter keine sittlichen seien, oder daß zu ihrer Erreichung tugendhafte Gesinnung und pflichtgemäßes Handeln nicht nöthig seien? Kann das Recht, kann die Freiheit, kann das allgemeine Wohl realisirt werden ohne tugendhaften und pflichtgemäßen Wandel der Völker und ihrer Führer?

Doch, sowie, wenn auch nicht jedem Irrthum, doch vielen Irrthümern etwas Wahres zu Grunde liegt, so auch jener irrigen Behauptung von der Erhabenheit der Geschichte über die Moral. Die Wahrheit ist nämlich diese, nicht daß die Geschichte erhaben ist über den moralischen Maßstab, sondern daß der moralische Maßstab, der an die Geschichte zu legen ist, ein anderer ist, als der an das Privatleben anzulegende, weil die Güter, Pflichten und Tugenden des geschichtlichen Lebens andere, höhere sind, als die des Privatlebens. (Vgl. in meiner Schrift „Das sittliche Leben" das Kapitel „Die doppelte Moral", S. 258—267.)

Bei der moralischen Beurtheilung der Geschichte ist auch nicht zu übersehen, daß die Sittlichkeit in ihr so gut eine sich entwickelnde, also eine nicht von Hause aus fertige, sondern verschiedene Stufen durchlaufende ist, wie die Kunst und die Wissenschaft, daß also das Schlechte ebenso eine nothwendige Durchgangsstufe zum Guten bildet, wie in der Kunst das Unschöne eine Durchgangsstufe zum Schönen, und in der Wissenschaft der Irrthum eine Durchgangsstufe zur Wahrheit; woraus folgt, daß man einem vergangenen Zeitalter Unrecht thun würde, wenn man mit den Forderungen des gegenwärtig erreichten sittlichen Standpunktes an es herantreten und es verdammen wollte, weil es die hohe Stufe der gegenwärtigen Sittlichkeit nicht erreicht hat. Ein solches Anlegen des moralischen Maßstabes an die Vergangenheit wäre allerdings fehlerhaft; aber nicht deshalb, weil die Geschichte überhaupt erhaben ist über die Moral, sondern weil die Moralität eine sich in der Geschichte ent=

wickelnde ist, jedes Zeitalter also die sittlichen Tugenden und Pflichten nur so weit üben, die sittlichen Güter nur so weit realisiren kann, als die Bedingungen dazu in ihm vorhanden sind.

Alles hat seine Zeit.

Wie in der Geschichte Alles seine Zeit hat und, während es, zur rechten Zeit, ein Gut ist, vor dieser Zeit oder über dieselbe hinaus zum Uebel wird, dafür kann sowohl die Freiheit, als die Bevormundung zum Beispiel dienen.

Die Freiheit ist ein Gut; aber nur, wenn sie zur rechten Zeit eintritt. Vor dieser Zeit ist sie ein Uebel.

Damit die Freiheit für Völker ein Gut sei, kommt es bei ihnen nicht minder, als bei Individuen, hauptsächlich darauf an, daß Das, was frei wird, was sich ungehemmt aus sich selbst bestimmen und bethätigen darf, an sich ein Berechtigtes, ein Wahres, Gutes, Edles sei. Denn freie Bewegung und Thätigkeit kann nichts Gutes, nichts Heilsames stiften, wenn Das, was sich frei bewegt und bethätigt, zum Verderben führt. So wenig daher, als für den Einzelnen, der noch in der Periode der Unmündigkeit, der Unvernunft, der Thorheit, der geistigen Blindheit ist, Freiheit ein Gut ist, so wenig für Völker. Es giebt Völker, die vorzeitig für mündig erklärt und in Freiheit gesetzt, nicht minder ins Verderben gerathen, als Einzelne, die zu früh aus der Vormundschaft entlassen werden. Der freie Wille bedarf ja, um nicht Unheil zu stiften, eines Leitenden, Zügelnden. Ist ihm daher nicht die Erkenntniß beigegeben, die ihm den rechten Weg zum wahren Ziele zeigt, so ist er wie ein Blinder, der, sich selbst überlassen, in den Abgrund stürzt.

Wehe daher dem Volke, das, ehe es durch Erkenntniß für die Freiheit reif geworden ist, zur Freiheit gelangt! Es ist nicht wahr, daß man, um für die Freiheit reif zu

werden, frei sein müsse. Vielmehr kann nur Der für die Freiheit reif werden, in der Freiheit sich gut führen, der vorher durch Gehorsam, durch Unterwerfung unter eine leitende Macht, an Zügelung seines Willens durch das Gesetz gewöhnt worden ist. Ehe ein Volk das Gesetz in sich tragen kann, muß es dasselbe vorher außer und über sich gehabt haben. Daher ist für Völker die Unterwerfung unter eine gebietende Autorität die nothwendige Vorstufe der Freiheit, der Selbstführung, ganz so, wie für Individuen die Unterwerfung unter die Autorität der Aeltern und Lehrer die nothwendige Vorstufe ihrer Mündigkeit ist.

Sowie aber die Freiheit zum Uebel wird, wenn sie zu früh eintritt, so wird andererseits die Autoritätsherrschaft zum Uebel, wenn sie sich zu lange behauptet. Politische und hierarchische Bevormundung, über die Zeit hinaus, wo sie berechtigt ist, festgehalten, stiftet Unheil.

Es hat eben Alles in der Geschichte seine Zeit. Was vor dieser Zeit eintritt, oder über diese Zeit hinaus sich perpetuirt, wird zum Uebel.

Apotheose der Nothwendigkeit.

Alles wahrhaft Große und Bedeutende in der Geschichte ist ein Werk der Nothwendigkeit, nicht der Freiheit im Sinne des auch Auchanderskönnens. Alle wahrhaften Heroen der Geschichte, seien es nun Heroen des Worts oder der That, theoretische oder praktische Helden, seien es Philosophen und Dichter, oder religiöse und politische Erlöser und Erneuerer, fühlten sich wie von einer unwiderstehlichen Nothwendigkeit zu ihren Werken und Thaten getrieben; es ließ ihnen keine Ruhe, bis sie sie vollbracht. In ihrem dunkeln Drange sich des rechten Weges wohl bewußt, nahmen sie es mit der ganzen Welt auf, trotzten allen Schwierigkeiten und Hindernissen, ließen sich durch die schwersten

persönlichen Gefahren und Opfer von ihrem Vorhaben nicht abschrecken. Von Freiheit in dem Sinne, daß sie ihr Werk auch hätten unterlassen können, kann bei ihnen so wenig die Rede sein, als bei den Instincthandlungen der Thiere. Hier stehe ich, ich kann nicht anders, — ist das bezeichnende Wort für ihr Schaffen und Wirken. Sie sind ihrer selbst nicht mächtig, sondern stehen in der Macht einer höhern Hand. Was sie thun, thun nicht sie als diese Individuen, sondern der Genius in ihnen thut es. Nicht sie besitzen den Geist und die Wahrheit, sondern der Geist und die Wahrheit besitzt sie, sie sind also von ihm besessen.

Dieses alles ist nicht neu. Aber die Erinnerung daran thut Denen gegenüber Noth, welche die Freiheit im Sinne des Auchunterlassenkönnens für das Höchste halten. Alles Aechte, Wahre, Große ist nicht ein Werk dieser Freiheit, sondern ein Werk der Nothwendigkeit. Wo jene Freiheit noch waltet, wo man sich also nicht unwiderstehlich getrieben fühlt, sondern nach Belieben verfahren kann, nach Belieben thun oder unterlassen kann, — da ist man nicht im Reiche der Wahrheit.

Die Werke der Natur sind nur darum so vollkommen, so bewundernswerth, weil sie Werke nicht der Freiheit, sondern der Nothwendigkeit sind. Mit den großen und bewundernswerthen Werken der Geschichte verhält es sich nicht anders.

Die Rolle des Negativen in der Geschichte.

Was der Herr zu Mephistopheles (im Prolog zu Goethe's „Faust“) sagt:

> Des Menschen Thätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
> Er liebt sich bald die unbedingte Ruh';
> Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
> Der reizt und wirkt, und muß, als Teufel, schaffen.

Dies in Verbindung mit der Definition, die Mephistopheles von sich giebt, indem er sich den Geist der Verneinung, einen Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft, nennt, findet im Großen seine Bestätigung in der Geschichte.

Gäbe es keine physische, intellectuelle und moralische Uebel, kein das leibliche, geistige und sittliche Wohl Verneinendes in der Geschichte, so gäbe es keine Thätigkeit und keinen Fortschritt in ihr. Denn alle Thätigkeit ist ja auf Abstellung von Uebeln, auf Beseitigung des leiblichen, geistigen und sittlichen Mangels und Elends, auf möglichste Verringerung von Krankheit, Armuth, Irrthum, Sünde gerichtet, und aller Fortschritt besteht in der Verneinung dieser Verneinungen, also in der Zunahme der leiblichen, geistigen und sittlichen Güter.

Der Fortschritt in der Geschichte ist daher nicht blos den positiven Geistern, den Gutes und Heilsames schaffenden Genies, den welthistorischen Wahrheits- und Tugendhelden, den Erlösern von Armuth, Irrthum und Sünde, sondern mittelbar auch den negativen Geistern, den Teufeln der Geschichte, den welthistorischen Egoisten, Irrlehrern und Bösewichten zu verdanken.

Sehr wahr sagt Hartpole Lecky: „Daß das Laster sich oft als Befreier des Geistes erwiesen hat, ist eine der demüthigendsten, aber gleichzeitig eine der unumstößlichsten Thatsachen der Geschichte.“ (Vgl. „Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa“, II, 51.)

Die, welche daran zweifeln, daß überhaupt in der Geschichte ein Fortschritt stattfindet, lassen sich einfach durch die Hinweisung auf das Negative in der Geschichte widerlegen. Geben sie das Negative, das Uebel und das Böse zu, so muß eo ipso auch der Fortschritt zugegeben werden. Denn die menschliche Natur ist so beschaffen, daß sie es im Negativen nicht aushalten, daß sie darin nicht stecken bleiben kann, sondern aus demselben herausstreben und zum Positiven

fortgehen muß. Man braucht daher die Zweifler am Fortschritt nicht empirisch, durch Nachweisung des wirklichen Fortschritts, welchen die Menschheit gemacht hat, zu widerlegen, sondern man kann sie durch die Hinweisung auf die menschliche Natur gewissermaßen a priori zwingen, den Fortschritt anzuerkennen. Da der Menschheit ganzes Streben und Handeln auf Abstellung von Uebeln, auf Beseitigung von Noth und Elend aller Art gerichtet ist, so bliebe, um dennoch den Fortschritt zu leugnen, nichts übrig, als die Behauptung, daß dieses Streben und Handeln völlig nutzlos, erfolglos, fruchtlos, weil der Mensch völlig unfähig sei, die Uebel, die ihn drücken, zu beseitigen, — ein verzweifelter Pessimismus.

Geschichtliche Wechselwirkung.

Da die verschiedenen Elemente der menschlichen Natur nicht isolirt neben einander liegen, sondern in gegenseitiger Beziehung und Wechselwirkung zu einander stehen, so ergiebt sich hieraus auch in der geschichtlichen Entwickelung eine Wechselwirkung des Fortschritts in verschiedenen Gebieten.

Materieller Fortschritt befördert den geistigen und sittlichen, geistiger und sittlicher aber auch den materiellen.

Der materielle Fortschritt besteht wesentlich in der Vermehrung und Verbesserung der das leibliche Wohl im weitesten Sinne des Worts fördernden Güter. Wer weiß aber nicht, wie mächtig der Fortschritt dieser Art auf die Entwickelung der Kunst und Wissenschaft und auf die Versittlichung des Menschen wirkt. Erst muß doch der Mensch aus leiblicher Noth und Armuth heraus sein, ehe er sich überhaupt zu wissenschaftlicher und künstlerischer Thätigkeit erheben und in beiden Fortschritte machen kann. Ebenso muß er erst aus Noth und Armuth her-

aus sein, um sittliche Gefühle gegen seine Nebenmenschen hegen, um die Tugenden der Gerechtigkeit und des Wohlwollens gegen sie üben und in beiden fortschreiten zu können.

Alles daher, was den leiblichen Wohlstand fördert, fördert mittelbar auch den geistigen und sittlichen, weil es die geistigen und sittlichen Kräfte, die in der Noth gebunden sind, frei macht. Mit dem Nationalreichthum wächst auch die Nationalbildung und die Nationalsittlichkeit, wie die Geschichte aller Culturvölker zeigt.

Andererseits setzt aber auch der materielle Fortschritt wiederum den geistigen und sittlichen voraus und wächst mit diesem. Denn der Erwerb von Reichthum ist nur bei einem gewissen Grade von Bildung und Wissenschaft, sowie bei einem gewissen Grade von Sittlichkeit möglich. Dumme, unwissende, sowie träge und unwirthschaftlich lebende Völker können nicht reich werden, können keine materiellen Fortschritte machen. In dem Grade, als Bildung und Wissenschaft, und in dem Grade, als die Tugenden des Fleißes, der Sparsamkeit, der Ehrlichkeit zunehmen, wächst auch der materielle Wohlstand.

Materieller und geistig-sittlicher Fortschritt stehen also in Wechselwirkung zu einander. Wer und was den einen fördert, fördert auch den andern; wer und was den einen hemmt, hemmt auch den andern.

Daß Wachsthum der Bildung und Wissenschaft, sowie Zunahme der privaten und öffentlichen Sittlichkeit den materiellen Fortschritt mächtig fördern hilft, wird wohl kaum von Jemanden in Abrede gestellt werden. Eher könnte man zweifeln, ob der materielle Fortschritt auch immer den geistigen und sittlichen fördern hilft. Liefert die Geschichte nicht Beispiele, daß Völker, zu großem materiellen Wohlstand, zu Reichthum und Luxus gelangt, geistig und sittlich in Verfall gerathen sind?

In dieser Beziehung nun dürfte nichts so geeignet sein, aufzuklären, als Hartpole Lecky's Auseinandersetzungen über den Luxus. Hartpole Lecky macht in seiner „Ge-

schichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa" darauf aufmerksam, daß im römischen Reiche, weil es auf Sklaverei ruhte, der Luxus Trägheit erzeugte, während er im vierzehnten Jahrhundert die Industrie anspornte und jenem Mönchssystem entgegenwirkte, das ein bedeutendes Hinderniß des Fortschritts war. Derselbe sagt auch sehr wahr, es gebe wenig Dinge, deren Beurtheilung schwieriger sei, als jene großen Ausbrüche des Luxus, denen wir von Zeit zu Zeit in der Geschichte begegnen, und die, so oft sie zum Vorschein kommen, sich als die Vorläufer einer intellectuellen oder politischen Umwandlung erwiesen haben. Eine unbefangene Würdigung ihrer Wirkungen werde sich ebenso weit entfernt halten von jenen spartanischen, stoischen oder mönchischen Declamationen, deren letzter großer Vertreter Rousseau war, wie von der unbedingten Anpreisung des Luxus, in welcher sich Voltaire und einige seiner Zeitgenossen ergingen. Die politische Oekonomie habe durch Feststellung des klaren Unterschiedes zwischen productiven und nichtproductiven Ausgaben, und durch ihre Lehre von der Anhäufung des Kapitals für immer die alte Täuschung vernichtet, daß der Reiche, welcher sein Einkommen in Festlichkeiten und Schaugeprängen verschwendet, unwillkürlich zum Wohlstande der Gesammtheit beitrage, und die Geschichte entrolle ein langes Verzeichniß von Völkern, die durch zunehmenden Reichthum entnervt oder entsittlicht wurden. Betrachte man aber den Luxus andererseits als den Inbegriff aller jener Behaglichkeiten, die nicht zum Lebensunterhalt unerläßlich sind, so sei seine Einführung das eigentliche Zeichen und Maß der Civilisation. Seine Zunahme habe häufig den Uebergang von einer niedern zu einer höhern Stufe bezeichnet. Neue intellectuelle, häusliche und friedliche Geschmacksrichtungen seien an die Stelle der rauhen, kriegerischen Gewohnheiten des Halbbarbarenthums getreten. Der Luxus sei der Erzeuger der Kunst, die Bürgschaft des Friedens, der Schöpfer jener verfeinerten Geschmacksrichtungen und zarten Empfänglichkeit, die so viel zur Milderung

der Lebensbeschwerden beigetragen haben. Es könne kein Zweifel sein, daß der Einfluß des Luxus auf die Belebung der menschlichen Thatkraft und, wie die Geschichte der Erfindungen, der Künste und Wissenschaften zeigt, auf Anfeuerung zu intellectuellen Bestrebungen sehr groß und sehr wohlthätig sei. (Vgl. „Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa", von Hartpole Lecky, II, 227 fg.)

Der materielle Fortschritt wirkt nach Hartpole Lecky aber auch noch auf andere Weise, als durch Erzeugung des Luxus, förderlich auf den intellectuellen und moralischen Fortschritt. Die nahe Berührung, in welche durch Handel und Industrie Menschen von verschiedenstem religiösen Bekenntniß kommen, schwächt den fanatischen Sectengeist, befreit vom Joch der Dogmenherrschaft und fördert die Menschenliebe.

„Während ein starker Sectengeist sich mit den vorzüglichsten Fähigkeiten und der tiefsten Gelehrsamkeit verträgt, vorausgesetzt, daß die Fähigkeiten und das Wissen in einen einzigen Kanal geleitet werden, kann er sehr selten eine nahe Berührung mit Mitgliedern verschiedener Bekenntnisse überleben. Sobald die Menschen einmal die Wahrheit erkannt haben, daß keine einzelne Secte ein Monopol auf die Tugend oder die Befähigung besitzt, — sobald sie gesehen haben, wie die Verfechter der verschiedensten Meinungen mit derselben tiefen Ueberzeugung dogmatisiren, ihren Glauben mit derselben Thatkraft vertheidigen, — sobald sie einigermaßen gelernt haben, sich den Standpunkt der verschiedenen Secten anzueignen, den Gesichtspunkt zu bemerken, von welchem Das, was sie meist für ungereimt und lächerlich hielten, harmonisch und zusammenhängend scheint, und zu bemerken, wie alle Formen der intellectuellen Landschaft ihre Färbung von dem Vorurtheil der Erziehung erhalten, und sich verschieben und verändern, je nach dem Standpunkt, aus welchem man sie betrachtet, — sobald vor Allem sie begonnen haben, Die wegen ihrer sittlichen Eigenschaften zu verehren und zu lieben, von denen sie durch ihren Glauben

getrennt waren, erschlafft ihr Gefühl der Gewißheit, sowie der Wichtigkeit ihrer Unterscheidungslehren und verringert verhältnißmäßig ihre Unduldsamkeit gegen Andere. Der Anblick der Widersprüche um sie her, der offenbaren Anziehungskraft, welche die verschiedenen Klassen von Meinungen für verschiedene Geister besitzen, läßt sie argwöhnen, ihre eigene Meinung könnte möglicherweise falsch, und kein einziges Glaubenssystem den Bedürfnissen aller Menschen angemessen sein; während zugleich die wachsende Wahrnehmung, daß sittliche Vollkommenheit mit dem abergläubischesten Bekenntniß verbunden sein kann, ihren Geist von dogmatischen Erwägungen ablenkt." (Daselbst, II, 215 fg.)

Dieses Beispiel wird genügen, um den wohlthätigen Einfluß des industriellen und commerziellen Fortschritts auf den intellectuellen und moralischen Fortschritt außer Zweifel zu stellen. Die wohlthätige Wirkung des letztern auf den erstern steht außer Zweifel.

Die Bedeutung der welthistorischen Individuen.

Ueber die Bedeutung der welthistorischen Individuen, der Helden und Genies, haben sich verschiedene Ansichten hervorgethan. Den weitesten Gegensatz bilden hier die Ansichten Buckle's und Carlyle's.

Nach Buckle machen nicht einzelne Individuen die Geschichte, sondern der Geist der Zeiten, die Richtung der Massen. Hierdurch bildet die Buckle'sche Geschichtsanschauung einen Gegensatz zu der von Carlyle, der in seinen sechs Vorlesungen „Ueber Helden, Heldenverehrung und das Heldenthümliche in der Geschichte" (deutsch von J. Neuberg, Berlin 1853) gerade die Individuen und nicht die Massen auf den Thron der Geschichte erhebt. Während nach Buckle die Geschichte der Welt die Geschichte des Geistes der Zeiten ist, so ist sie nach Carlyle die Geschichte großer Menschen. Carlyle sagt: „Ich weiß wohl, daß in diesen Tagen Heldenverehrung, das,

was ich Heldenverehrung nenne, als aufgehört und schließlich zu Ende gegangen betrachtet wird. Das unserige ist ein Zeitalter, welches aus Gründen, die wohl einmal des Untersuchens werth sein dürften, gleichsam das Dasein großer Menschen leugnet, das Wünschenswerthe großer Menschen leugnet. Man zeige unsern Kritikern einen großen Mann, einen Luther z. B., und sie machen sich sofort daran, ihn zu erklären, wie sie es nennen; nicht ihn zu verehren, sondern sein Maß zu nehmen, und bringen ihn als eine Art kleinen Mann zu Tage! Er war das «Ergebniß der Zeit» sagen sie; die Zeit rief ihn hervor, die Zeit that alles, er that nichts — als was wir, der kleine Kritiker, gleichfalls hätten thun können! Das dünkt mir ein trauriges Befleißen. Die Zeit riefe hervor? Wir haben leider Zeiten gekannt, die laut genug nach ihrem Manne riefen, aber ihn nicht fanden, als sie riefen! Er war nicht da; die Vorsehung hatte ihn nicht gesandt; die Zeit, trotz ihrem lautesten Rufen, mußte in Wirren und Schiffbruch zu Grunde gehen, weil er sich nicht stellen wollte, als er gerufen ward. Denn eigentlich, wenn wir es bedenken wollen, hätte keine Zeit zu Grunde zu gehen brauchen, wenn sie einen hinlänglich großen, einen hinlänglich weisen und wackern Mann gefunden hätte: Weisheit, um wahrhaft einzusehen, was der Zeit noththut; Tapferkeit, um sie auf den richtigen Weg dazu zu geleiten; darin besteht die Rettung jedweder Zeit. Aber ich vergleiche gemeine matte Zeiten, mit ihrem Unglauben, ihrer Noth, Verlegenheit und ihren matten schwankenden Persönlichkeiten und schwierigen Umständen, wie sie, schwach und locker, immer schlimmern Zuständen anheimfallen, endlichem Untergange entgegen: all das vergleiche ich dem trockenen todten Brennstoff, der auf den Blitz vom Himmel wartet, um ihn anzuzünden. Der große Mensch, mit seiner freien Kraft unmittelbar aus Gottes eigener Hand, ist der Blitz. Sein Wort ist das weise, heilende Wort, woran alle glauben können. Alles flammt jetzt um ihn her, wenn er es erst entzündet hat, in Feuer gleich

seinem eigenen auf. Das dürre, moderige Reisig, glaubt man, hätte ihn hervorgerufen. Es bedurfte seiner freilich gar nicht; was aber das Hervorrufen anbelangt —! Das sind mir Kritiker von geringer Sehkraft, die da schreien: «Seht doch, hat nicht das Reisig das Feuer gemacht?» Traurigern Beweis von seiner Kleinheit kann Niemand geben, als Unglauben an große Menschen. Es giebt kein traurigeres Anzeichen in einem Geschlecht, als dergleichen allgemeine Blindheit für den geistigen Blitz, mit bloßem Glauben an die dürren, todten Zunderhaufen. Es ist die letzte Vollendung des Unglaubens. Zu allen Zeiten der Weltgeschichte können wir finden, daß der große Mensch der unentbehrliche Retter seines Zeitpunkts gewesen; der Blitz, ohne welchen der Zündstoff nie gebrannt haben würde. Die Geschichte der Welt war die Lebensgeschichte großer Menschen."

So Carlyle. Dagegen schilt Buckle die Geschichtschreiber, daß sie zu viel Gewicht auf den Charakter der Individuen legen und zu wenig auf den Geist der Zeiten. Die Individuen sind ihm gleichsam nur Puppen, die der Zeitgeist dirigirt. Es liegt hier zwischen Buckle und Carlyle ein ähnlicher Gegensatz vor, wie in der Auffassung der Geschichte der Philosophie zwischen Hegel und Schopenhauer. Nach Hegel sind es nicht die Individuen, die einzelnen Denker, welche die Geschichte der Philosophie machen, sondern die dialektische Fortbewegung des Begriffs, kraft deren jedes System nothwendig an der Stelle eintreten mußte, wo es eintrat. Gegen diese Anschauung sagt Schopenhauer in seiner drastischen Weise:

„Der Sünder! Als ob nicht alles das Werk einzelner und einziger Köpfe gewesen wäre, die sich in der schlechten Gesellschaft dieser Welt eine Weile haben herumstoßen müssen, damit solche gerettet und erlöst werde aus den Banden der Roheit und Verdummung; Köpfe, die ebenso individuell wie selten sind, daher von jedem derselben das Ariostische natura il fece, e poi ruppe lo stampo in vollem Maße gilt; und

als ob, wenn Kant an den Blattern gestorben wäre, auch ein anderer die Kritik der reinen Vernunft würde geschrieben haben; wohl einer von jenen, aus der Fabrikwaare der Natur und mit ihrem Fabrikzeichen auf der Stirn, so einer mit der normalen Ration von drei Pfund groben Gehirns, hübsch fester Textur, in zolldicker Hirnschaale wohl verwahrt, beim Gesichtswinkel von 70 Grad, dem matten Herzschlag, den trüben, spähenden Augen, den starkentwickelten Freßwerkzeugen, der stockenden Rede und dem schwerfälligen, schleppenden Gange, als welcher Takt hält mit der Krötenagilität seiner Gedanken: ja, ja wartet nur, die werden euch Kritiken der reinen Vernunft und auch Systeme machen, sobald nur der vom Professor bezeichnete Zeitpunkt da und die Reihe an sie gekommen ist, — dann, wann die Eichen Aprikosen tragen." (Vgl. „Parerga und Paralipomena", 2. Aufl., I, 211 fg.)

Schopenhauer hält es ähnlich wie Carlyle mit dem Cultus des Genius, er betont die „Aristokratie der Natur" und sagt, „daß Alles darauf ankommt, wie Einer aus den Händen der Natur hervorgegangen sei, welcher Vater ihn gezeugt und welche Mutter ihn empfangen habe, ja, auch noch zu welcher Stunde; daher man keine Iliaden schreiben wird, wenn man zur Mutter eine Gans und zum Vater eine Schlafmütze gehabt hat; auch nicht, wenn man auf sechs Universitäten studirt".

Ganz wie Carlyle betrachtet er die großen Männer nicht als von Zeitgeistes Gnaden, sondern als von „Gottes Gnaden". (Vgl. „Parerga und Paralipomena", Schluß der Abhandlung über die Universitätsphilosophie.) Dagegen hat die Buckle'sche Ansicht Verwandtschaft mit der Hegel'schen; die Individuen sind ihm nur Repräsentanten des allgemeinen, jede Zeit beherrschenden Begriffs; daher er auch die philosophischen Systeme nicht für Producte individueller Denker, sondern für nothwendige Erzeugnisse des Zeitgeistes ansieht, wie besonders in dem zweiten Bande seiner „Geschichte der Civilisation in England", aus der Beleuchtung der

schottischen Philosophen Hutcheson, Adam Smith, Hume, Reid, hervorgeht.

Diese Antinomie, die man die geschichtliche nennen könnte, wäre nun freilich unlösbar, wenn hier ein wirklicher Widerspruch zwischen den entgegengesetzten Ansichten bestünde, wenn es widersprechend wäre, einerseits, gemäß der Buckle'schen Auffassung, die welthistorischen Individuen für Repräsentanten des allgemeinen Geistes der Zeiten anzusehen, andererseits mit Carlyle und Schopenhauer sie als Männer „von Gottes Gnaden" zu betrachten und ihre Unentbehrlichkeit für den Fortschritt in der Geschichte anzuerkennen.

Aber der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Beide Ansichten lassen sich, wohl verstanden, sehr gut vereinigen. Man hat nur die verschiedene Rolle, welche bei jedem welthistorischen Fortschritt der Zeitgeist und welche das geniale Individuum spielt, zu unterscheiden. Und hierzu kann das Carlyle'sche Gleichniß vom Brennstoff, der nur auf den zündenden Blitz vom Himmel wartet, Anleitung geben. In diesem Gleichniß liegt es schon, daß weder der Brennstoff allein, noch der zündende Funke allein den Brand verursacht, sondern beide zusammen. Es liegt ferner darin, daß zwischen dem Brennstoff und dem zündenden Himmelsfunken eine Art von Verwandtschaft ist; denn sonst würde sich der Brennstoff nicht vom Himmelsfunken in Brand stecken lassen. Folglich macht weder der Zeitgeist allein den welthistorischen Fortschritt, noch das geniale Individuum, der Held, allein, sondern der Zeitgeist und das geniale Individuum. Weder Jesus allein, noch seine Zeit allein stiftet das Christenthum, sondern seine Zeit, in Brand gesteckt von seinem Genius. Weder Luther allein, noch seine Zeit allein macht die Reformation, sondern seine Zeit, entzündet von seinem Genie. Der Zeitgeist spielt in jedem solchen Falle die Rolle der Dynamis, und der Genius die Rolle der Energie. Der Zeitgeist ist die Möglichkeit für das, was der Genius, der welthistorische Held, wirklich macht. Carlyle schätzt daher in seinem Eifer für den Cultus des Genius die Massen zu

gering, wenn er sie mit „moderigem Reisig" vergleicht. Moderiges Reisig brennt schlecht, löscht das Feuer aus. Die welthistorischen Helden, die Genies, können nur dann etwas ausrichten, wenn sie in den Massen einen für ihre Einwirkung empfänglichen Stoff vorfinden. Andererseits schätzt Buckle die Helden zu gering, wenn er meint, die Massen allein machten den Fortschritt. Die Massen sind der Stoff, welcher der belebenden Wirkung der Helden und Genies bedarf, um Großes hervorzubringen.

Die Einseitigkeiten Buckle's und Carlyle's hat übrigens schon John Stuart Mill in seiner Kritik der Buckle'schen Ansicht von der Bedeutungslosigkeit des Einflusses einzelner Individuen oder einzelner Regierungen auf den Gang der Geschichte widerlegt.

Mill zeigt zunächst, wie falsch es sei, aus der Buckle'schen Ansicht, daß der geschichtliche Fortschritt allgemeinen Gesetzen unterworfen ist, zu folgern, daß derselbe durch die Bemühungen von Individuen oder durch Handlungen der Regierungen nicht wesentlich beeinflußt werden könne. Obgleich diese beiden Meinungen, von der Gesetzmäßigkeit des Fortschritts und von der Einflußlosigkeit einzelner Individuen auf denselben, oft von denselben Personen gehegt werden, so seien es doch zwei verschiedene Meinungen, und ihre Verwechselung bilde den ewig wiederkehrenden Irrthum der Verwechselung von Causalität und Fatalismus. Weil alles, was geschieht, die Wirkung von Ursachen ist, das menschliche Wollen inbegriffen, so folge noch nicht, daß das Wollen, selbst das von besondern Individuen, nicht eine sehr wirksame Ursache sein könne. Wenn Jemand bei einem Sturm auf der See etwa meinte, daß der Versuch, sich das Leben zu retten, ganz nutzlos sein würde, weil jährlich ungefähr dieselbe Anzahl von Personen dazu bestimmt ist, durch Schiffbruch umzukommen, so würden wir ihn einen Fatalisten nennen und ihn daran erinnern, daß die Bemühungen schiffbrüchiger Menschen, sich das Leben zu retten, so weit entfernt sind, nutzlos zu sein, daß die Durchschnittssumme

dieser Anstrengungen vielmehr eine der Ursachen ist, von denen die ermittelte jährliche Anzahl von Todesfällen durch Schiffbruch abhängt. Wie universal die Gesetze der gesellschaftlichen Entwickelung auch sein mögen, so können sie, wie Mill mit Recht bemerkt, doch nicht universaler und strenger sein, als die Gesetze der physikalischen Agentien der Natur; dennoch kann der menschliche Wille diese in Werkzeuge für seine Zwecke verwandeln, und der Umfang, bis zu welchem er dies vollbringt, bildet den Hauptunterschied zwischen den wilden und den höher civilisirten Völkern. Menschliche und sociale Thatsachen sind ihrer verwickelten Natur wegen nicht weniger, sondern mehr modificirbar, als mechanische und chemische Thatsachen; der menschliche Einfluß hat daher eine noch größere Gewalt über sie. Diejenigen, welche behaupten, die Entwickelung der Gesellschaft hänge ausschließlich oder fast ausschließlich von allgemeinen Ursachen ab, halten demnach immer unter diesen Ursachen das collective Wissen und die geistige Entwickelung des ganzen Menschengeschlechts inbegriffen. „Aber wenn des ganzen Geschlechts, warum nicht auch irgend eines mächtigen Monarchen oder Denkers, oder des herrschenden Theiles einer politischen, durch ihre Regierung wirkenden Gesellschaft? Obgleich bei einem großen Maßstab die zwischen gewöhnlichen Individuen stattfindenden Charakterverschiedenheiten einander neutralisiren, so neutralisiren sich doch einander nicht in einem gegebenen Jahrhundert exceptionelle Individuen, welche wichtige Stellungen einnehmen; es gab keinen zweiten Themistokles, keinen zweiten Luther oder Julius Cäsar von gleichen Anlagen und entgegengesetzten Neigungen, um den gegebenen Themistokles, Luther und Cäsar auszugleichen und sie zu verhindern, eine dauernde Wirkung hervorzubringen. So wie es scheint, können der Wille exceptioneller Personen und die Meinungen und Absichten der Individuen, welche zu einer gewissen Zeit eine Regierung zusammensetzen, unentbehrliche Glieder der causalen Kette sein, durch welche selbst die allgemeinen Ur-

sachen ihre Wirkungen erzeugen, und dies, glaube ich, ist die einzig haltbare Form der Theorie."

Von diesem seinen Standpunkt aus schließt sich Mill der Lehre von der absoluten Einflußlosigkeit großer Männer nicht an. Dieser Lehre hatte außer Buckle auch Macaulay einen starken Ausdruck gegeben. Macaulay vergleicht die großen Männer mit Personen, die blos auf einer größern Höhe stehen und daher die Sonnenstrahlen etwas früher erhalten, als das übrige Menschengeschlecht. „Die Sonne beleuchtet die Hügel, während sie noch unter dem Horizont steht, und die Wahrheit wird durch die höchsten Geister ein wenig früher entdeckt, als sie sich der Menge offenbart. Dies ist der Grad ihrer Ueberlegenheit. Ein Licht, das ohne ihre Hülfe in kurzer Zeit den weit unter ihnen Stehenden sichtbar werden muß, wird zuerst von ihnen aufgefangen und zurückgeworfen" („Essay on Dryden" in „Miscellaneous Writings", I, 186).

Mill findet diesen Ausdruck Macaulay's „unbeschränkter", als er jemals von einem Schriftsteller von gleichen Fähigkeiten der Lehre von der Einflußlosigkeit großer Individuen gegeben worden ist. Wenn diese Metapher durchgeführt werde, so folge, daß, wenn es keinen Newton gegeben hätte, die Welt nicht nur das Newton'sche System bekommen hätte, sondern daß sie es auch ebenso früh bekommen hätte, da die Sonne den Zuschauern in der Ebene gerade ebenso früh aufgegangen sein würde, wenn kein Berg vorhanden gewesen wäre, um die Strahlen früher aufzufangen. „Es würde so sein, wenn Wahrheiten, wie die Sonne, kraft ihrer eigenen Bewegung und ohne menschliche Bemühungen aufgingen; sonst aber nicht." Mill glaubt, daß, wenn Newton nicht gelebt hätte, die Welt in Betreff der Newton'schen Philosophie hätte warten müssen, bis ein anderer Newton oder ein ihm Gleichstehender gekommen wäre. Kein gewöhnlicher Mensch und keine Reihe von gewöhnlichen Menschen hätten Aehnliches vollbringen können. Zwar will Mill nicht so weit gehen, zu behaupten, daß das, was Newton während

eines einzelnen Lebens that, nicht auch durch einige von denjenigen, welche auf ihn folgten und von denen ein jeder ihm an Genie weit nachstand, allmählich und schrittweise hätte vollbracht werden können; aber auch der geringste dieser Schritte hätte einen Mann von großer geistiger Ueberlegenheit erfordert. „Hervorragende Männer erblicken nicht blos das kommende Licht von der Spitze des Hügels aus, sondern sie steigen auf die Spitze und erwecken es; und wenn keiner von ihnen jemals hinaufgestiegen wäre, so würde in vielen Fällen das Licht in der Ebene niemals aufgegangen sein. Die Philosophie und die Religion sind zum großen Theile auf allgemeine Ursachen zurückführbar, dennoch aber werden wenige daran zweifeln, daß, wenn es keinen Sokrates, keinen Plato und keinen Aristoteles gegeben, es auch während der nächsten zweitausend Jahre keine Philosophie gegeben hätte und in aller Wahrscheinlichkeit auch dann nicht; und daß, wenn es keinen Christus und keinen Paulus gegeben hätte, es auch kein Christenthum gegeben hätte.“

Nachdem Mill im Allgemeinen den Einfluß großer Individuen gegenüber der von Buckle und Macaulay behaupteten Einflußlosigkeit festgestellt und sozusagen gerettet hat, geht er dazu über, näher die Art und die Grenzen dieses Einflusses zu bestimmen. Der Punkt, in welchem der Einfluß merkwürdiger Männer entscheidend ist, liegt nach ihm in der Determination der Schnelligkeit der Bewegung. Bei den meisten gesellschaftlichen Zuständen entscheide die Existenz großer Männer, ob ein Fortschritt stattfinden soll. Es sei zwar denkbar, daß Griechenland oder das christliche Europa in gewissen Perioden ihrer Geschichte durch allgemeine Ursachen allein hätten fortschreiten können; aber wenn es keinen Mohammed gegeben hätte, würde Arabien Avicenna oder Averrhoes oder die Khalifen von Bagdad und von Cordova hervorgebracht haben?

Viel weniger hängt aber nach Mill die Determination der besondern Weise und der Ordnung, in welcher der menschliche Fortschritt stattfindet, von dem Charakter der

Individuen ab. Denn es giebt in dieser Beziehung eine Art Nothwendigkeit, welche durch die allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur, des menschlichen Geistes hervorgerufen wird. Gewisse Wahrheiten können nicht entdeckt, gewisse Erfindungen können nicht gemacht werden, bevor nicht andere zuerst entdeckt und gemacht worden sind; gewisse gesellschaftliche Verbesserungen können andern Verbesserungen nur folgen, nicht aber vorhergehen. Der Ordnung des menschlichen Fortschritts können daher bis zu einem gewissen Grade bestimmte Gesetze vorgeschrieben sein, aber in Betreff seiner Schnelligkeit oder seines Stattfindens überhaupt ist keine auf die menschliche Species im Allgemeinen sich erstreckende Generalisation zu machen; es lassen sich hier nur einige sehr precäre annähernde Generalisationen machen, Generalisationen, die sich auf den kleinen Theil der Menschheit beschränken, in dem so etwas wie ein zusammenhängender Fortschritt innerhalb der historischen Zeit vorhanden war, und der aus dessen specieller Lage abgeleitet oder aus seiner besondern Geschichte gefolgert worden ist.

Wir können nach Mill das Erscheinen großer Männer nicht voraussehen. Diejenigen, welche neue theoretische Gedanken oder praktische Ideen in die Welt einführen, muß man abwarten, man kann ihre Zeit nicht im voraus bestimmen. Was die Wissenschaft hier thun kann, besteht nach Mill in Folgendem: sie kann in der vergangenen Geschichte die allgemeinen Ursachen nachweisen, welche die Menschheit in den Vorbereitungszustand versetzt haben, in dem sie bei der Erscheinung der richtigen Sorte von großem Manne dem Einfluß desselben zugänglich ist. Wenn dieser Zustand dauert, so macht es die Erfahrung ziemlich gewiß, daß in einer längern oder kürzern Periode der große Mann hervorgebracht werden wird, vorausgesetzt, die allgemeinen Umstände des Landes und des Volks seien mit seiner Existenz verträglich (was sehr häufig nicht der Fall ist); auch über diesen Punkt kann die Wissenschaft bis zu einem gewissen Grade entscheiden. In dieser Weise können also die Resul=

tate des Fortschritts, ausgenommen was die Schnelligkeit ihrer Erzeugung betrifft, bis zu einem gewissen Grade auf Regelmäßigkeit und Gesetz zurückgeführt werden. „Der Glaube, daß sie dies können, verträgt sich aber gleich gut sowohl damit, daß man dem Einflusse der exceptionellen Männer und der Handlungen der Regierungen eine sehr große, als auch damit, daß man ihnen eine sehr kleine Wichtigkeit beizulegen hat.“

Nichtsdestoweniger würde es nach Mill ein großer Irrthum sein, wenn man der Wirkung hervorragender Individuen oder der Regierungen nur eine geringe Wichtigkeit beilegen wollte. Man dürfe nicht schließen, daß diese beiden Einflüsse gering sind, weil sie der Gesellschaft das nicht geben können, was zu empfangen die Gesellschaft durch die allgemeinen socialen Umstände und den Gang ihrer frühern Geschichte nicht vorbereitet war. Weder die Denker noch die Regierungen bewirken Alles, was sie beabsichtigen, aber dafür bringen sie auch oft wichtige Resultate hervor, welche sie nicht im entferntesten voraussahen. „Große Männer und große Handlungen sind selten vergeblich dagewesen, sie senden tausend ungesehene Einflüsse aus, welche wirksamer sind, als die sichtbaren; und obgleich neun von je zehn Dingen, die von denjenigen, welche ihrem Jahrhundert voraus sind, in guter Absicht vollbracht werden, keine wesentliche Wirkung erzeugen, so erzeugt doch das zehnte Ding eine zwanzigmal größere Wirkung, als sich Jemand hätte träumen lassen, von ihm vorauszusagen. Sogar die Männer, welche aus Mangel an hinreichend günstigen Umständen keinen Eindruck auf ihr Jahrhundert zurückgelassen haben, sind für die Nachwelt oft von dem größten Werthe gewesen.“

Als Beispiel für letzteres führt Mill die Ketzer an. Wer scheint vergeblicher gelebt zu haben, als einige der ersten Ketzer? Sie wurden verbrannt oder niedergemetzelt, ihre Schriften ausgerottet, ihr Angedenken wurde verflucht, und sogar ihre Namen und ihre Existenz wurden sieben bis acht Jahrhunderte hindurch in dem Dunkel vermoderter Manu-

scripte gelassen, sodaß ihre Geschichte vielleicht nur aus den Urtheilssprüchen, durch welche sie verurtheilt worden waren, zusammengestellt werden konnte. Dennoch aber brach das Andenken an diese Männer die traditionellen Fesseln, stellte für den Widerstand eine Reihe von Präcedentien auf, flößte spätern Reformatoren Muth ein und wappnete sie mit den Waffen, deren sie bedurften, als die Menschheit besser vorbereitet war, ihrem Anstoß zu folgen.

Diesem Beispiele von Männern fügt Mill ein Beispiel von Regierungen bei. Die verhältnißmäßig aufgeklärte Herrschaft, welche Spanien während eines großen Theils des 18. Jahrhunderts genoß, verbesserte nicht die Grundfehler des spanischen Volks, und es ging infolge hiervon so vieles von dem vielen Guten, was diese Herrschaft temporär vollbrachte, mit ihr unter, daß die Behauptung, sie habe keine bleibende Wirkung gehabt, ganz plausibel erscheint. Man hat auch diesen Fall als einen Beweis angeführt, wie wenig Regierungen den Ursachen, welche den allgemeinen Charakter einer Nation bestimmen, entgegenwirken können. Er zeigt aber nach Mill nur, wie Vieles Regierungen nicht thun können, nicht aber, daß sie Nichts thun können. Mill verweist zum Belege dafür auf das, was Spanien beim Beginn jener funfzigjährigen liberalen Regierung war, und auf das, was es am Ende derselben geworden war. Diese Periode brachte den gebildetern Klassen das Licht des europäischen Gedankens, und dieses hat später nie wieder aufgehört, sich zu verbreiten. Jenem halben Jahrhundert verdankt Spanien seine Befreiung von der Inquisition und den Mönchen, es verdankt ihm, daß es jetzt ein Parlament und freie Presse, die Gefühle von Freiheit und Bürgerthum besitzt, und daß es Eisenbahnen und alle andern Bestandtheile des materiellen und ökonomischen Fortschritts erhält. In dem Spanien, welches jener Aera vorausging, war nicht ein einziges Element thätig, das in einer beliebigen Zeitlänge hätte zu jenen Resultaten führen können, wenn die letzten Prinzen der österreichischen Dynastie das Land so fortregiert hätten, wie sie

regierten, oder wenn die Bourbonen gleich im Anfang das gewesen wären, was sie später sowohl in Spanien als auch in Neapel wurden.

„Und wenn", fügt Mill diesem Beispiele hinzu, „eine Regierung viel thun kann, um positive Verbesserungen herbeizuführen, auch wenn sie wenig zu thun scheint, so sind doch noch größere Erfolge bei der Abwehr von innern und äußern Uebeln, welche den Fortschritt gänzlich aufhalten würden, von ihr abhängig. Oft hat ein guter oder ein schlechter Rathsherr in einer einzelnen Stadt bei einer besondern Krisis auf das ganze spätere Schicksal der Welt einen Einfluß ausgeübt. Es ist so gewiß, als ein Urtheil in Betreff historischer Ereignisse nur sein kann, daß, wenn es keinen Themistokles gegeben hätte, es auch keinen Sieg bei Salamis gegeben hätte; und wenn letzterer nicht gewesen wäre, wo wäre unsere ganze Civilisation? Wie verschieden würde die Folge gewesen sein, wenn Epaminondas oder Timoleon oder auch Iphikrates anstatt des Chares und Lysikles bei Chäronea befehligt hätten?"

Mill citirt zwei Essays über das Studium der Geschichte („Cornhill Magazine for June and July 1861"), die er zu den besten und philosophischesten Schriften rechnet, welche der gegenwärtige Streit über diesen Gegenstand hervorgerufen hat, und er stimmt dem Verfasser derselben bei, wenn er bemerkt: „Der ganze Strom der griechischen Geschichte, wie dieselbe durch Grote aufgeklärt worden ist, ist eine Reihe von Beispielen, welche zeigen, wie oft Ereignisse, auf denen das ganze Geschick der spätern Civilisation beruht, von dem persönlichen Charakter im Guten und Bösen eines einzigen Individuums abhängig waren."

Mill ist jedoch einsichtsvoll genug, zuzugeben, daß Griechenland in dieser Beziehung das außerordentlichste Beispiel liefert, das man in der Geschichte finden kann. Es sei nur einmal vorgekommen und werde wahrscheinlich nicht wieder vorkommen, daß die Geschicke der Menschheit von einer gewissen Ordnung der Dinge abhingen, die in einer einzelnen

Stadt oder in einem Lande aufrecht zu erhalten war, das kaum größer war als Yorkshire und das durch hundert Ursachen von sehr geringer Bedeutung im Vergleich mit dem allgemeinen Bestreben der menschlichen Angelegenheiten ruinirt oder auch gerettet werden konnte. Weder gewöhnliche Zufälle noch der Charakter von Individuen können nach Mill jemals wieder die Wichtigkeit erlangen, welche sie damals besaßen. Je länger das Menschengeschlecht existirt und je civilisirter es wird, um so mehr erhalte, wie Comte bemerkt, der Einfluß der vergangenen Generationen auf die gegenwärtige Generation und der Menschheit auf ein jedes Individuum die Oberhand über andere Kräfte; und obgleich der Gang der Dinge niemals aufhöre, der Veränderung sowohl durch Zufälle als auch durch persönliche Eigenschaften zugänglich zu sein, so bringe doch das wachsende Uebergewicht der Gesammtwirkung der Menschheit über alle geringern Ursachen die allgemeine Entwickelung des Menschengeschlechts in ein mehr bestimmtes und gezogenes Gleis. Die Geschichtswissenschaft werde daher immer möglicher, nicht blos weil sie besser studirt wird, sondern auch, weil sie bei einer jeden Generation für das Studium geeigneter wird. (Vgl. „System der deductiven und inductiven Logik von John Stuart Mill“, deutsch von J. Schiel, 2. Aufl., II, 564—573.)

In dieser trefflichen Kritik ist ebenso die Ansicht Buckle's, als die Carlyle's, auf ihr richtiges Maß zurückgeführt.

Veranlassungen und Ursachen.

Man hat mit Recht gesagt, daß in der Geschichte die Veranlassungen von den eigentlichen Ursachen zu unterscheiden sind. Die Veranlassungen sind ein Individuelles, jetzt und hier Stattfindendes, die Ursachen ein Allgemeines. Die Veranlassungen einer und derselben Begebenheit, z. B. eines Krieges, einer Revolution, können sehr verschieden sein,

die eigentlichen Ursachen sind immer und überall dieselben, nämlich diese, daß überhaupt zwischen Völkern untereinander und zwischen Völkern und ihren Regierungen unversöhnbare, zu Feindschaft und Streit führende Gegensätze vorkommen, und daß der Streit solange, als die Völker gegeneinander und die Völker ihren Regierungen gegenüber noch im Naturzustande leben, d. h. solange über ihnen kein Schiedsgericht steht, dessen Spruch sie sich unterwerfen müssen, eine gewaltsame Lösung, durch Krieg und Revolution, erhält.

Der Gegensatz zwischen Veranlassungen und Ursachen in der Geschichte ist derselbe, wie der oben bereits besprochene Gegensatz zwischen den individuellen und allgemeinen Ursachen in der Natur (vgl. oben S. 153 fg.). Gäbe es nicht Ursachen in der Natur, die überhaupt zu einem Brande oder einer Explosion führen, so könnte auch nicht jetzt und hier dieser ganz bestimmte Brand, diese ganz bestimmte Explosion stattfinden. Und ebenso, gäbe es nicht Ursachen in der Geschichte, die überhaupt zu einem Kriege oder einer Revolution führen, so könnte auch nicht jetzt und hier dieser ganz bestimmte Krieg, diese ganz bestimmte Revolution stattfinden.

Die allgemeinen Ursachen bedingen die Möglichkeit der Sache überhaupt, die individuellen die Realität derselben.

Die Veranlassungen würden wirkungslos bleiben, wenn nicht die generellen Ursachen sie wirksam machten. Wo keine generelle Ursache zu einer Begebenheit vorhanden ist, da kann ein individuelles Ereigniß nicht Veranlassung zu ihrem Eintritt werden. Einem Volke z. B., das im Allgemeinen keinen Trieb zur Freiheit und Selbstregierung hat, kann ein besonderer Fall drückender Tyrannei nicht zur Veranlassung der Selbstbefreiung vom Joche des Tyrannen werden.

Die veranlassenden Ursachen einer geschichtlichen Begebenheit sind oft sehr klein, die Begebenheit selbst aber ihrer Bedeutung nach sehr groß, und man beruft sich hierauf als auf einen Beleg für die Wahrheit des Satzes, daß kleine Ursachen große Wirkungen haben können. Aber streng

genommen, sind doch die veranlassenden Ursachen nur excitirende, nur anregende Ursachen, also nicht die einzigen und nicht die hauptsächlichen Ursachen. Die eigentlichen Ursachen sind diejenigen Kräfte und Triebe, die durch jene angeregt, zur Thätigkeit herausgefordert und gestachelt werden. Wenn z. B. der Fall eines Apfels einen Newton zur Entdeckung des Gravitationsgesetzes führt, so ist nicht der fallende Apfel, sondern das Genie Newton's, das durch diesen Fall in Thätigkeit geräth, die eigentliche Ursache jener Entdeckung. Folglich ist der Satz, daß kleine Ursachen große Wirkungen haben, streng genommen, unwahr, beruht auf einer Verwechselung der Veranlassungen mit den eigentlichen Ursachen. Die eigentlichen Ursachen entsprechen immer ihren Wirkungen. Sind diese also groß und bedeutend, so sind es auch jene; sind diese klein und geringfügig, so sind es auch jene.

Ein scherzhaftes Beispiel von einer großen Wirkung aus einer kleinen Veranlassung bietet in Rückert's „Morgenländischen Sagen und Geschichten“ das Gedicht „Das verlorene Reich“, wo erzählt wird, daß noch Keinem ein Reich auf schmählichere Art entrissen ward, als einst dem Merwan, der um das Seinige gebracht wurde durch — Pissen. Dieses Gedicht kann zur Erläuterung des Gegensatzes zwischen Veranlassungen und Ursachen dienen.

Fehler und Einseitigkeiten der bisherigen Entwickelung.

Von dem Negativen in der Geschichte, dem Bösen und Uebel, das zu verneinen ist, sind die Fehler, die Einseitigkeiten und Uebertreibungen zu unterscheiden. Jede Nation, jedes Zeitalter leidet an einer Einseitigkeit, Beschränktheit, denn jedes bildet überwiegend nur eine Art von Tugend, nur eine Art von Gütern aus und vernachlässigt darüber die andern Arten, durch die jene zu ergänzen

ist, um nicht zum Fehler zu werden. Jedes liefert nur einen Beitrag zum vollkommenen, harmonischen Ganzen menschlicher Entwickelung. In Einem stark, ist es in allem Andern schwach. So wie jedes Individuum, so auch laborirt jedes Volk und jedes Zeitalter an dem Fehler seiner Tugend. So war im classischen Alterthum die politische Tugend stark ausgebildet, die Tapferkeit, die Vaterlandsliebe stark entwickelt. Dafür aber fehlte es an der Entwickelung der mildern, menschlicheren Tugenden, welche das Christenthum in die Welt brachte. Das Christenthum wieder, von den äußern, weltlichen Interessen abgewendet und nur auf die innere Reinheit des Herzens, auf die Heiligkeit der Gesinnung gerichtet, vernachlässigte die Entwickelung der weltlichen Tugenden und Güter. Stark in geistlichen Dingen, war es schwach in weltlichen.

Diese, aus der einseitigen Entwickelung einer Tugend entspringenden Fehler enthalten nicht ein absolut zu Verneinendes, ein absolut Verwerfliches, wie das Böse, sondern nur ein Einzuschränkendes, zu Ergänzendes.

Die Fehler und Einseitigkeiten der vorchristlichen Entwickelung, die Fehler des griechisch-römischen Heidenthums und des Judenthums stellt Neander in seinen „Vorlesungen über Geschichte der christlichen Ethik“ übersichtlich dar. Nach ihm war im antiken Heidenthum vielmehr die Idee des Schönen, als die des Heiligen vorherrschend; von dem ästhetischen Standpunkte in der Religion faßte man vielmehr abstract die Entwickelung des natürlich Menschlichen, als die trübende Macht der Sünde ins Auge. Mit der Idee des heiligen Gottes hatte das Judenthum vor dem Heidenthum die Idee einer Gemeinschaft voraus, welche durch die Beziehung auf ihn sich bildet, die Idee des Reiches Gottes. Aber auch das Judenthum entwickelte dieses höhere Princip noch in einer gewissen natürlichen Beschränkung. Ueberhaupt hing es mit der Befangenheit in den Schranken der Natur zusammen, daß es dem ganzen vorchristlichen Alterthum an der Idee der Menschheit als eines Ganzen fehlte, daß die

Naturgränzen das Trennende blieben für das Bewußtsein, daß nicht die Menschheit im Ganzen, sondern nur die einzelnen Völker für sich ins Auge gefaßt wurden, daß die Idee der ganzen Menschheit in die Idee eines Volkes und in die Entwickelung eines in diesen Naturgränzen abgeschlossenen Ganzen, des Staates, absorbirt wurde, und der Staat als die einzige Form für die Realisirung des höchsten Gutes galt, der Alles unterworfen war. Das war von den bedeutendsten Folgen für die sittliche Gestaltung des Lebens. Alle Güter der Menschheit, Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion standen in Abhängigkeit von diesem Organismus, dem Alles unterworfen war. Es gab eine Staatsreligion, deren Beobachtung Pflicht für einen Jeden war; eine fremde Religion mußte durch Staatsgesetze privilegirt sein. Daher gab es auch bei aller Ausbildung der bürgerlichen Freiheit kein Bewußtsein von allgemeinen Menschenrechten, von Religions- und Gewissensfreiheit, von individueller Freiheit. Die Idee des Staats übte eine despotische, alles Andere unterdrückende Gewalt aus; bei aller politischen Freiheit fehlte die Emancipation zu individueller Freiheit. Wie das Bewußtsein von einer gleichen Menschenwürde und gleichen Menschenrechten fehlte, so konnte es geschehen, daß viele Menschen als Sachen behandelt wurden und es Tausende von Sklaven in den bürgerlich freiesten Staaten geben konnte.

Das Judenthum hatte in dieser Beziehung zwar Dies voraus, daß es von der Idee des Einen Gottes aus die Idee einer Gemeinschaft entwickelte, welche, im Gottesbewußtsein begründet, alle andern Differenzen aufheben sollte, die Idee des Reiches Gottes, die in ihrer vollen Entwickelung dazu führte, jene Banden der Natur zu zerreißen und das Bewußtsein frei zu machen von den beengenden Schranken des Staats. Aber gegenüber den heidnischen Völkern konnte doch auch diese Idee aus jenen Schranken, die das jüdische Volk mit den übrigen Völkern theilte, nicht ganz heraustreten. Im Gegensatz zu den übrigen Völkern

mußte sich Gott als Gott dieses Volkes darstellen, das Reich Gottes zuerst in der Gestalt einer bestimmten Volksgemeinde verwirklicht werden und somit auch die Gestalt eines Staats annehmen, nur daß hier die Staatsidee dem gebietenden Gottesbewußtsein untergeordnet war. Neben dem Uebergange vom Judenthum zum Christenthum, der hierin angedeutet ist, zeigt sich in dieser Beziehung deutlich das Gemeinsame des jüdischen und des heidnischen Standpunktes, des Particularismus der Volksgemeinschaft, und dies eben bildet den Gegensatz zwischen dem jüdischen und dem christlichen Standpunkt. Die Theokratie ist noch nicht das Reich Gottes, das von Innen heraus sich entwickelnd auf gleiche Weise alle Menschen umfaßt, sondern sie wird, wie es damals nach der historischen Entwickelung nicht anders möglich war, als das exclusive Königthum in Israel aufgefaßt; der Gott der Menschheit erscheint nur als der Gott dieses bestimmten Volks. Zwar unterscheidet sich das Judenthum vom Heidenthum durch seinen ethischen Standpunkt, indem es nicht das Politische dem Religiösen über-, sondern unterordnet, wie es die Idee der Theokratie mit sich bringt. Aber bei dieser Unterordnung konnte dennoch das religiös-sittliche Leben, weil es noch in der Form des Staats befangen war, nicht von Innen heraus sich entwickeln; das Gottesbewußtsein wurde zu einer das menschliche Leben von Außen her beherrschenden Macht, bei der es an der freien Entwickelung zur Verwirklichung des höchsten Gutes fehlte; das religiöse Princip ordnete von Außen her sich Alles unter, ohne daß das Reich Gottes in der Gesinnung eine Wahrheit werden konnte. Es mußte erst die Aufhebung des Zwiespalts zwischen Gott und dem Menschen vorangegangen sein, ehe eine Verwirklichung des Reiches Gottes von Innen heraus zu Stande kam. Und dies war nach Neander erst durch das Christenthum möglich, indem es durch Aufhebung jenes Zwiespalts und Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott dem theokratischen Particularismus und Positivismus ein Ende machte, indem es durch das neue göttliche

Leben, das es in das Innere der Menschheit einpflanzte, das äußerliche Gesetz zu einem inneren machte. (Vgl. Dr. A. Neander's „Vorlesungen über Geschichte der christlichen Ethik", Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben, 1864, S. 20—23.)

Durch das Christenthum ist nach Neander sowohl die Einseitigkeit des Heidenthums, als die des Judenthums überwunden. Der heidnische Standpunkt repräsentirt den vorgesetzlichen, wie den in der menschlichen Natur begründeten, aber noch nicht zum Bewußtsein gekommenen Zwiespalt, eine gewisse natürliche Unbefangenheit und Sicherheit. Dagegen der alttestamentliche Standpunkt ist der des Gesetzes und des durch das Gesetz zum Bewußtsein gebrachten Zwiespalts mit Gott, der Standpunkt der Knechtschaft, der Furcht, während auf dem heidnischen noch eine gewisse Scheinfreiheit stattfindet. Erst auf dem christlichen Standpunkt, wo das äußere Gesetz zu einem innern geworden und aus Liebe, also mit Freiheit erfüllt wird, ist sowohl die heidnische Natürlichkeit, die Vergötterung des natürlich Menschlichen, als die jüdische Gesetzlichkeit und der jüdische Dualismus zwischen dem heiligen Gott und dem sündlichen Menschen überwunden. (Daselbst, S. 25 fg.)

So wahr es nun aber auch ist, daß das Christenthum die Einseitigkeiten des Heidenthums und Judenthums in seinem höheren Princip aufhob, so läßt sich doch auch andererseits nicht läugnen, daß es selbst wieder in eine neue Einseitigkeit fiel, und wir müssen daher Strauß beistimmen, wenn er in der Schlußbetrachtung seines für das deutsche Volk bearbeiteten „Leben Jesu" diese Einseitigkeit hervorhebt. Strauß läugnet zwar nicht, daß unter den Fortbildnern des Menschheitsideals Jesus in erster Linie steht. Denn er habe Züge in dasselbe eingeführt, die ihm vorher fehlten, oder doch unentwickelt geblieben waren, andere beschränkt, die seiner allgemeinen Gültigkeit im Wege standen. Die Züge der Duldung, der Milde und Menschenliebe, die Jesus zu den herrschenden in jenem Bilde gemacht hat, bleiben der

Menschheit unverloren und sind es eben gewesen, aus denen alles Das, was wir jetzt Humanität nennen, hervorkeimen konnte.

Indeß, so hoch immer Jesus unter denjenigen steht, welche der Menschheit, was sie sein soll, reiner und deutlicher vorgebildet haben, so war er doch hierin, wie Strauß mit Recht bemerkt, weder der erste, noch der letzte, sondern, wie er in Israel und Hellas, am Ganges und Oxus, Vorgänger gehabt hat, so ist er auch nicht ohne Nachfolger geblieben, vielmehr ist auch nach ihm jenes Vorbild noch weiter entwickelt, allseitiger ausgebildet, seine verschiedenen Züge mehr ins Gleichgewicht gegen einander gebracht worden. Es ist nach Strauß nicht zu verkennen, daß in dem Muster, wie es Jesus in Lehre und Leben darstellte, neben der vollen Ausgestaltung einiger Seiten, andere nur schwach umrissen, oder auch gar nicht angedeutet sind. Voll entwickelt findet sich Alles, was sich auf Gottes- und Nächstenliebe, auf Reinheit des Herzens und Lebens der Einzelnen bezieht: aber schon das Leben des Menschen in der Familie tritt bei dem selbst familienlosen Lehrer in den Hintergrund; dem Staate gegenüber erscheint sein Verhältniß als ein lediglich passives; dem Erwerb ist er nicht blos für sich, seines Berufs wegen, abgewendet, sondern auch sichtbar abgeneigt, und Alles vollends, was Kunst und schönen Lebensgenuß betrifft, bleibt völlig außerhalb seines Gesichtskreises. Daß dieses wesentliche Lücken sind, daß hier eine Einseitigkeit vorliegt, die theils in der jüdischen Volksthümlichkeit, theils in den Zeitverhältnissen, theils in den besonderen Lebensverhältnissen Jesu ihren Grund hat, sollte man, sagt Strauß mit Recht, nicht läugnen wollen, da man es nicht läugnen kann. Und die Lücken sind nach ihm nicht etwa der Art, daß nur die vollständige Durchführung fehlte, während der regelnde Grundsatz gegeben wäre; sondern für den Staat insbesondere, den Erwerb und die Kunst fehle von vornherein der rechte Begriff, und es sei ein vergebliches Unternehmen, die Thätigkeit des Menschen als Staatsbürger, das Bemühen

um Bereicherung und Verschönerung des Lebens durch Gewerbe und Kunst, nach den Vorschriften oder dem Vorbilde Jesu bestimmen zu wollen. Sondern hier war eine Ergänzung, sowohl aus andern Volksthümlichkeiten, als aus andern Zeit-, Staats- und Bildungsverhältnissen heraus erforderlich, wie sie zum Theil schon rückwärts in demjenigen lag, was Griechen und Römer in dieser Hinsicht vor sich gebracht hatten, zum Theil aber der weitern Entwickelung der Menschheit und ihrer Geschichte vorbehalten blieb. (Vgl. „Das Leben Jesu“, für das deutsche Volk bearbeitet von David Friedrich Strauß. Leipzig, F. A. Brockhaus 1864, S. 625 fg.)

Die von Strauß hier geforderte Ergänzung des Christenthums ist nun zwar in der Gegenwart schon gegeben, da die weltflüchtige, möchisch-ascetische Einseitigkeit des Christenthums, die noch im Mittelalter eine so bedeutende Rolle spielte, durch die industrielle, commerzielle, politische, ästhetische und wissenschaftliche Entwickelung der Neuzeit überwunden ist. Aber unsere Zeit ist wieder in eine andere Einseitigkeit verfallen, in das entgegengesetzte Extrem der Weltflucht, in eine Verweltlichung, einen Materialismus und Utilitarismus, der nicht minder fehlerhaft ist, als die christliche Ascetik. Ueber diese Einseitigkeit, an der unsere Zeit laborirt, spricht sich Hartpole Lecky am Schluß seiner „Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa“ unumwunden aus. Er verkennt zwar nicht die große Wichtigkeit des Utilitarismus für die Hebung der Uebel des Fanatismus und für die Wiederbelebung der von der Askese gelähmten Fähigkeiten; aber er vermißt an unserer utilitaristisch gesinnten Zeit ähnlich, wie auch Lange am Schluß seiner „Geschichte des Materialismus“, die Pflege der höhern, uneigennützigen Tugenden, die Würdigung der poetischen und religiösen Seite unserer Natur. Hartpole Lecky sagt nämlich: „Nur aus dem sittlichen oder religiösen Sinn allein können wir die Vorstellung von dem rein Uneigennützigen erlangen. Das ist fürwahr das Edelste, was

wir besitzen, der himmlische Funke, der in uns ist, das Gepräge des göttlichen Ebenbildes, das Princip jedes Heroismus. Wo dieses nicht entwickelt ist, da ist die Civilisation, so groß auch ihr allgemeiner Durchschnitt sein mag, gelähmt und verstümmelt.“ Im Ganzen kann man nach Hartpole Lecky kaum bezweifeln, daß die allgemeine Richtung der von der modernen Aufklärung ausgegangenen Einflüsse dem Enthusiasmus ungünstig ist, und daß in Handlungen, wie in Speculationen diese Richtung schmerzlich sichtbar wird. „Bei einem weit höhern Grade von durchschnittlicher Vortrefflichkeit als in frühern Zeiten, zeigt unser Jahrhundert eine merkliche Abnahme am Geiste der Selbstaufopferung und in der Würdigung der poetischen oder religiösen Seiten unserer Natur. Die Geschichte der Selbstaufopferung während der letzten 1800 Jahre war hauptsächlich die Geschichte der Einwirkung des Christenthums auf die Welt. Unwissenheit und Irrthum haben ohne Zweifel den heroischen Geist oft in falsche Kanäle geleitet, und haben ihn zuweilen zur Ursache großer Uebel für die Menschheit gemacht; aber die sittliche Gestalt und Schönheit, die erweiterten Begriffe und die überzeugende Kraft des christlichen Glaubens haben ihn ins Dasein gerufen, und durch ihren Einfluß allein kann er dauernd erhalten werden. Die Macht des Christenthums kann in dieser Beziehung blos mit der Vernichtung der sittlichen Natur im Menschen aufhören; aber es giebt Perioden, wo sie verhältnißmäßig gering ist. Der Verfall des alten Geistes der Loyalität, die Vernichtung der Askese und die Beschränkung der Sphäre der Barmherzigkeit, die mit Nothwendigkeit aus der erweiterten Entwickelung der materiellen Civilisation hervorgingen, repräsentiren die aufeinander folgenden Einbrüche in das Gebiet der Selbstaufopferung, die sehr unvollkommen ausgeglichen sind, und unserer Zeit einen gewinnsüchtigen, käuflichen und unheroischen Charakter verliehen haben, der tief zu betrauern ist.“ Hartpole Lecky ist deshalb der Ansicht und schließt mit derselben sein Werk, „daß wir während unsers Fortschritts auch etwas verloren

haben." (Vgl. „Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa", von W. E. Hartpole Lecky, II, S. 294—297.)

Blicken wir allem Gesagten gemäß auf die ganze bisherige geschichtliche Entwickelung zurück, so erscheint sie wie ein Gang durch lauter Einseitigkeiten und Extreme hindurch. Die harmonische Verbindung der im Laufe der Zeiten nach einander entwickelten einseitigen Tugenden und Güter scheint noch der Zukunft vorbehalten zu sein. Ein großer Schritt zu dieser zukünftigen allseitigen Bildung und Entwickelung ist aber schon durch die gegenwärtige Erkenntniß der Einseitigkeit und Fehlerhaftigkeit der bisher nacheinander eingeschlagenen Richtungen, der Fehlerhaftigkeit der antiken, mittelalterlichen und neuzeitigen Cultur gethan.

Zweite Abtheilung.

Beiträge zur Lebensphilosophie.

1. Zur Lebensweisheit.

Lebenskunst.

Von Lebenskunst könnte nicht die Rede sein und es könnten keine Systeme der Lebenskunst aufgestellt werden, wenn Das, was die Absicht, der Zweck dieser Kunst ist, ein sich von selbst, von Natur Vollziehendes wäre.

Für das sich von selbst Vollziehende bedarf es keiner Kunstanweisungen. Aber Das, wozu die Theorie der Lebenskunst Anweisung giebt, vollzieht sich eben nicht von selbst, und daher die Kunstanweisungen.

Von selbst ist in uns der Lebenstrieb, von selbst auch der Trieb, möglichst angenehm, schmerzfrei, glücklich zu leben, wirksam. Aber nicht von selbst wissen und thun wir Das, was zur Erreichung eines möglichst glücklichen Lebens nöthig ist. Hierauf also beziehen sich die Regeln der Lebenskunst.

Der Zweck dieser Kunst steht also von Natur fest. Die Mittel zu diesem Zweck giebt die Kunst an die Hand. Alle wollen von Natur glücklich sein; aber nicht Alle besitzen die Kunst, ihr Leben zu einem wahrhaft glücklichen zu gestalten.

Wie in jeder Kunst Stoff und Form zu unterscheiden sind, so auch in der Lebenskunst. Der Stoff derselben ist

das Leben, wie es für Jeden durch seine allgemein menschliche Natur, seine besondere Individualität und seine aus beiden entspringenden Beziehungen zur Außenwelt gegeben ist. Die Form, welche die Lebenskunst diesem Stoff einzuprägen Anweisung giebt, geht darauf aus, diesen Stoff so zu gestalten und zu ordnen, daß daraus für das Individuum die möglichst größte Summe von Wohlsein und Zufriedenheit entspringt.

Hieraus folgt, daß es eine allgemeine Lebenskunst, d. h. eine, deren Regeln für Alle gültig sind, nur so weit geben kann, als Alle dieselbe menschliche Natur haben und als Alle in gewissen gleichen Beziehungen zur Außenwelt stehen, daß aber im Besondern für Jeden, je nach seiner Individualität und seinen eigenthümlichen Verhältnissen zur Außenwelt, eine besondere, eine individuelle Lebenskunst nöthig ist.

Die Regeln der allgemeinen, für Alle gültigen Lebenskunst sind sehr abstract. Sie besagen nur, was Jeder zu thun hat, um als Mensch möglichst glücklich zu sein, als Mensch ein möglichst angenehmes und schmerzfreies Leben zu führen. Sie besagen also z. B. nur, daß zum glücklichen Leben harmonische Befriedigung der verschiedenen Triebe der menschlichen Natur erforderlich ist, daß folglich einseitige Sinnenlust, auf Kosten des geistigen und sittlichen Wohls erkauft, ebenso wenig das wahre Wohl und Lebensglück befördern kann, als einseitige Geisteslust, auf Kosten des leiblichen und sinnlichen Wohls erkauft. Sie besagen, daß Affecte und Leidenschaften durch Vernunft und Tugend zu beherrschen und zu mäßigen sind. Sie besagen, daß die Güter und Genüsse des Lebens nach ihrem stufenweisen Werth abzuschätzen und nicht höhere und wesentlichere für niedrigere und unwesentlichere zu opfern sind, sondern umgekehrt, die niedern für die höhern, die unwesentlichen für die wesentlichen, die vergänglichen für die dauernden.

Anders die besondere Lebenskunst. Diese hat zum Stoff nicht die menschliche Natur im Allgemeinen, sondern die besonderen Naturen. Sie hat also zu lehren, wie die

Individuen verschiedenen Naturells und Temperaments, verschiedener leiblicher und geistiger Begabung, verschiedenen Alters und Geschlechts, verschiedenen Berufs, verschiedener Macht- und Vermögensverhältnisse u. s. w. diesen Stoff zu gestalten und zu ordnen haben, um daraus ein möglichst glückliches Leben zu zimmern. Sie hat also die Vorzüge und Nachtheile dieser verschiedenen stofflichen Elemente, ihren guten und schlimmen Einfluß auf das Lebensglück darzulegen und zu zeigen, wie die guten Seiten zu entwickeln und zu stärken, die schlechten zu hemmen und zu unterdrücken sind. Das den guten Seiten der besonderen Naturen und Lagen Förderliche, das den übeln Seiten derselben Entgegenwirkende ins Licht zu stellen, ist also eine ihrer Hauptaufgaben.

Ganz falsch wäre es, wenn man meinte, die Theorie der Lebenskunst habe festzustellen, welche von den verschiedenen denkbaren Lebensweisen die beste sei, ob die genießende, oder die praktische, oder die beschauliche (theoretische) Lebensweise.

Es kann so wenig für alle Menschen, als für alle Thiere und Pflanzen, eine Lebensweise geben, welche die beste ist. Von den verschiedenen thierischen Lebensweisen, der Lebensweise im Wasser, oder auf dem Lande, oder unter der Erde, ist nicht eine die beste für alle Thiere, sondern jede dieser Lebensweisen ist für diejenige Thierklasse die beste, welche durch ihre besondere Organisation auf dieselbe angewiesen ist. Es wäre absurd, zu fragen, ob für den Fisch die Lebensweise auf dem Lande, oder die im Wasser, die bessere sei; denn der Fisch ist eben nur für das Leben im Wasser angelegt, und muß auf dem Lande zu Grunde gehen.

Ebenso unzulässig nun ist es, im Allgemeinen zu fragen, welche der verschiedenen menschlichen Lebensweisen die beste sei. Denn es kann für jede Klasse von Menschen nur diejenige Lebensweise die beste sein, für welche sie durch ihre physische und geistige Begabung, sowie durch ihre daraus entspringende Lebensstellung geschaffen ist. Die theoretische

Lebensweise ist also die beste für die durch ihre geistige Begabung zur Wissenschaft und Philosophie, die künstlerische Lebensweise für die durch ihre Begabung zur Kunst, die praktische für die durch ihre Begabung zu den praktischen Berufsarten Bestimmten. Die genießende Lebensweise kann ich als eine besondere Lebensweise gar nicht anerkennen. Denn es giebt keine besondere Klasse von Menschen, die von Natur aufs bloße Genießen angelegt wäre. Genuß ist ein Bedürfniß aller Menschen, aber nur als ein Moment des Lebens, welches mit der, sei es theoretischen oder praktischen Arbeit abzuwechseln bestimmt ist. Eine Lebensweise, die aus weiter nichts, als aus Genießen besteht, ist ein Unding.

Von der Theorie der Lebenskunst ist ihre Praxis zu unterscheiden. Es kann Einer alle Regeln der Lebenskunst auswendig wissen und dabei doch praktisch ein miserabler Lebenskünstler sein, kann sein Leben verhunzen, wie ein Dichter, oder Maler, oder Musiker alle Regeln seiner Kunst theoretisch kennen und doch seine Werke verpfuschen kann. Zwischen Theorie und Praxis der Lebenskunst ist dieselbe Kluft, wie zwischen Theorie und Praxis jeder andern Kunst. Es muß Einer immer ein geborener Dichter, oder Maler, oder Musiker sein, um von der Aesthetik seiner Kunst Nutzen ziehen zu können, und ebenso muß einer ein geborener Lebenskünstler sein, um durch die Theorie der Lebenskunst gefördert zu werden.

Lernen lassen sich nur die abstracten Regeln der Lebenskunst, aber zu ihrer concreten Anwendung und Ausübung gehört Genie und Wille. Ohne diese beiden bleiben die Regeln todt.

Genuß und Arbeit.

Der Gegensatz zwischen Genuß und Arbeit ist nur ein relativer. Genuß ist nur eine andere Art von Arbeit. Es

ist eine falsche Vorstellung, wenn man meint, im Genuß verhalte sich der Mensch passiv, in der Arbeit activ.

Der Genuß ist auch eine Activität und zwar, je intensiver er ist, eine desto angreifendere. Nenne mir doch Einer einen Genuß, der ohne Activität möglich ist. Es wird sich keiner finden.

Wenngleich wir im Genuß uns receptiv verhalten, da es immer der Eindruck, die Wirkung eines Gegenstandes ist, was wir im Genuß aufnehmen, so wird doch der empfangene Eindruck erst dadurch zum Genuß, daß wir ihn verarbeiten, ihn in das Unsrige verwandeln.

Vom Essen und Trinken an bis hinauf zu den höchsten geistigen Genüssen in Kunst und Wissenschaft müssen wir, je inniger, intensiver wir genießen, um so thätiger mit unsern leiblichen und geistigen Organen bei der Aufnahme und Verarbeitung des uns von Außen dargebotenen Stoffes sein.

Daher hält man, wie das Arbeiten, so auch das Genießen nur eine Zeitlang aus. Immerwährendes Genießen reibt nicht minder auf, als ununterbrochenes Arbeiten. Der Genießende bedarf ebenso der Erholung, wie der Arbeitende. Wenngleich die Kräfte des Leibes und Geistes im Genusse eine andere Art von Arbeit verrichten, als bei der Arbeit im engern Sinne, so ist es doch immer Arbeit, also Kraftverbrauch.

Die Lust des Genusses schlägt in Unlust um, sobald der Genuß aufhört, naturgemäß zu sein. Dieser Punkt tritt nach der Sättigung ein. Jeder Genuß, der geistigste wie der leiblichste, erregt, über den Punkt der Sättigung hinaus fortgesetzt, Ekel.

Durch den Ekel hat die Natur dem Genuß, sowie durch die Ermüdung der Arbeit Gränzen gesetzt. Ueber diese von der Natur gesetzten Gränzen hinaus fortgesetzt, wirkt sowohl die Arbeit, als der Genuß zerstörend, hebt die Arbeits- und die Genußfähigkeit auf.

Lebensglück und Lebensleid.

Je mannichfaltigere Kräfte und Fähigkeiten ein lebendes und fühlendes Wesen in sich vereinigt und je mannichfaltiger in Folge dessen seine Beziehungen zur Außenwelt sind, desto mannichfaltigerer innerer Zustände ist es fähig, desto reicher sind also die inneren Erlebnisse, Erfahrungen, Empfindungen, Genüsse, deren es fähig ist.

Man vergleiche in dieser Hinsicht die innere Armuth einer Pflanze mit dem innern Reichthum eines Thieres, und die innere Armuth eines Thieres mit dem innern Reichthum eines Menschen, sowie innerhalb der menschlichen Gattung die innere Armuth eines auf der tiefsten Stufe der Cultur stehenden Menschen mit dem innern Reichthum eines auf der höchsten stehenden, oder die innere Armuth eines neugeborenen Kindes mit dem innern Reichthum eines Mannes.

Immer ist das innere Dasein eines Wesens ein um so reicheres, erfüllteres, je verschiedenere Qualitäten und Kräfte es in sich vereinigt, je mehr Arme es daher nach Außen streckt zur Aufnahme und Aneignung der Außenwelt.

Aber, wenngleich das qualitativ einfachere Wesen ein innerlich ärmeres Dasein führt, als das qualitativ reichere, so wäre es doch falsch, daraus zu folgern, daß das Lebensglück von der Stufe abhängt, die ein lebendes Wesen einnimmt.

Ein Thier, obgleich als Thier ein weit ärmlicheres Dasein führend, als der Mensch, kann doch in seiner Art ebenso gut das Lebensglück genießen, als der Mensch in seiner Art, und ein roher, ungebildeter Mensch kann in seiner Weise ebenso des Lebens froh werden, als der feinste und gebildetste in der seinigen.

Wohlsein, Glückseligkeit, Zufriedenheit besteht ja überall nur in der Harmonie des Aeußern mit dem innern Bedürfniß. Diese Harmonie ist aber ganz unabhängig davon, ob die Beziehungen eines Wesens zur Außenwelt reiche und

mannichfaltige oder ärmliche und einförmige sind. Der Wurm im Staube kann das Lebensglück so gut genießen, wie der aufgerichtete, gen Himmel schauende Mensch. Innerhalb der menschlichen Gattung kann der Wilde des Lebens sich freuen, wie der Civilisirte, das Kind kann des Lebens froh werden, wie der Mann und der Greis. Wenn Jedem zu Theil wird, was sein Inneres braucht, um glücklich zu sein, dann ist es glücklich. Was reicher angelegte Wesen mehr genießen, das kann dem Glücke des ärmer angelegten keinen Abbruch thun, denn es hat ja kein inneres Bedürfniß danach. Kann es etwa einen von der Jagd lebenden Wilden schmerzen, daß er nicht die Kunstgenüsse des Civilisirten hat? Er bedarf ja deren gar nicht.

Das Glück der Wesen ist also nicht nach der Stufe, die sie einnehmen, zu taxiren, sondern nach der Harmonie des Aeußern mit dem innern Bedürfniß.

Die auf höherer Stufe stehenden, reicher ausgestatteten Wesen sind zwar mannichfaltigeren Lebensglückes fähig, als die ärmer ausgestatteten, aber auch mannichfaltigerer Leiden und Schmerzen. Das Thier ist, wie nur sinnlichen Glückes, so auch nur sinnlicher Schmerzen fähig; beim Menschen gesellen sich zu den sinnlichen geistige und moralische Schmerzen. Mit dem Umfang des Lebensglücks wächst also auch der Umfang des Lebensleids.

Reiz des Lebens. Worauf er beruht.

Reiz kann das Leben nur für Den haben, den ein besonderes Interesse so stark und dauernd erfüllt, daß er darüber die Mühseligkeiten und Beschwerden des Daseins nicht fühlt, oder sie gern und willig erträgt. Sei es Reichthum, oder Ehre, oder Kunst und Wissenschaft, oder Freundschaft und Liebe — kurz, ein Interesse muß sein, worauf Kopf und Herz, Sinn und Trieb überwiegend gerichtet ist, ein

Gegenstand muß den Mittelpunkt bilden, um den alles Denken, Fühlen und Wollen kreist, — sonst ist das Leben reizlos.

Schon hieraus läßt sich entnehmen, wie nothwendig die Leidenschaften für den Reiz des Lebens sind. Welchen Reiz sollte denn das Leben für Den noch haben, der aller und jeder Leidenschaft baar ist, der nichts energisch sucht oder flieht, für oder wider Nichts entschieden eingenommen ist? Das bloße Vegetiren kann doch dem Leben keinen Reiz verleihen, kann keine Kraft und keine Lust, seine Kämpfe zu bestehen, seine Widerwärtigkeiten zu ertragen, einflößen.

Für jene hochgespannten transscendenten Naturen, die sich ganz außerhalb des Lebens stellen, die, wie Pascal, der menschlichen Natur gram sind, die meinen, der Mensch sei ein so elendes Wesen, daß er blos, um sein Elend nicht gewahr zu werden, den Blick von sich wegwende und sich zu zerstreuen suche, — für diese kann freilich das Leben auch keinen Reiz haben.

Damit das Leben Reiz habe, ist erstens ein immanenter Standpunkt nöthig, d. h. man muß das Leben im Allgemeinen bejahen, muß nicht, wie die transscendenten Pessimisten, über das Leben im Ganzen hinausstreben; zweitens aber auch ist innerhalb der Bejahung des Lebens ein starkes, alles Dichten und Trachten beherrschendes Interesse für einen besondern Lebenszweck erforderlich, ein leidenschaftliches Streben nach einem besondern Lebensgut, sei dieses nun ein inneres, oder ein äußeres, ein geistiges, oder ein materielles.

Die Gegensätze. Ihre Bedeutung für das Leben.

Was wäre das Leben ohne Gegensätze? Ein fades Ding ohne Kraft, Salz, Geschmack. Erst durch seinen Gegensatz wird Jedes als Das, was es ist, erkannt und gefühlt. Erst der Gegensatz bringt Spannung, Feuer, Leben in die Dinge.

Tag — Nacht, Krankheit — Gesundheit, Leben — Tod, Krieg — Frieden, Freiheit — Knechtschaft, Wahrheit — Irrthum, Haß — Liebe, Jugend — Alter, Schönheit — Häßlichkeit, Laster — Tugend, — was wäre das Eine dieser ohne das Andere?

Keines von diesen würde ohne das Andere recht gekannt, recht gefühlt, recht begehrt oder verabscheut werden. Der Tag entzückt nach der Nacht, die Gesundheit nach der Krankheit, der Friede nach dem Krieg, die Wahrheit nach dem Irrthum. Aber nicht blos auf einander folgende, sondern auch gleichzeitige Gegensätze schärfen das Leben. Neben dem weiblichen Wesen erst wird das männliche, sowie neben diesem das weibliche in seinem Werth recht erkannt und gefühlt; ebenso neben dem Alter die Jugend und neben der Jugend das Alter u. s. w.

Man beklage sich daher nicht über die Gegensätze des Lebens. Die Erkenntniß bekommt durch sie Klarheit, das Gefühl Tiefe, der Wille Energie.

Die gemischte Natur der Dinge.

Wir sind im Leben auf Dinge und Personen angewiesen, die wir nicht entbehren können, deren wir zu unserem physischen und geistigen Wohle bedürfen, mit denen wir daher eine Gemeinschaft eingehen müssen, die aber doch so gemischter Natur sind, daß sie außer den uns fördernden, ergänzenden, erhaltenden Eigenschaften auch störende, hemmende, verderbende haben, die sich von jenen nicht immer absondern lassen. Daher kein reiner Lebensgenuß, kein reines Lebensglück. Mit der Luft, dem Wasser, den Nahrungsstoffen nehmen wir außer dem Erhaltenden und Ernährenden auch Beschwerendes und Zerstörendes in den Leib auf. Mit der Erziehung, dem Unterricht, den geselligen Verbindungen kommt außer dem Fördernden auch Hemmendes, außer dem

Stärkenden auch Schwächendes in den Geist und das Gemüth.

Dieser gemischten Natur der Dinge gegenüber bleibt nichts übrig, als Ergebung. Wer reinen Genuß, ungetrübte Gesundheit, irrthumslose Erkenntniß, fleckenlose Tugend beansprucht, der gehe nur lieber gleich aus dem Leben. Im Leben sind sie nicht anzutreffen.

Objective und subjective Uebel.

Die äußern, objectiven Uebel, welche die Menschen bedrängen, werden meistens noch erschwert und verstärkt durch die sich hinzugesellenden innern, subjectiven Uebel, durch Kopflosigkeit (Mangel an Einsicht und Geistesgegenwart) und Herzlosigkeit (Mangel an Muth und Energie). Erst durch diese innern Uebel erlangen die äußern jene verderbliche Macht, die wir sie so häufig, sei es im Großen oder im Kleinen, im öffentlichen, oder im Privatleben ausüben sehen.

Um daher die Macht der äußern Calamitäten zu schwächen, ist zuvor die Macht jener innern Uebel zu schwächen, sind Geist und Muth, Kopf und Herz zu stärken.

. Menschenloos.

Es ist Menschenloos, zwischen zwei Uebel gestellt zu sein und, um nicht in das größere zu fallen, das kleinere wählen zu müssen, um nicht die wesentlichen Triebe der Natur ungestillt zu lassen, jene Mühen, Plagen und erdrückenden Arbeiten übernehmen zu müssen, die zur Herbeischaffung der Lebensmittel im weitesten Sinne des Worts nöthig sind. Unzählige müssen, um das Leben zu erhalten,

es durch aufreibende, gesundheitzerrüttende Arbeiten verkürzen.

Dies ist nun freilich ein schlimmes Loos. Aber man bedenke, wie viel größere Quaal der Mensch auszustehen hätte, wenn er jene mächtigen Naturtriebe, den Hunger, die Liebe u. s. w., in deren Dienst er sich abarbeitet und aufreibt, ungestillt lassen sollte, — und man wird einsehen, daß es doch immer das kleinere Uebel ist, worunter er leidet, daß folglich noch kein Grund zu jenem Pessimismus vorhanden ist, welcher behauptet, daß das Nichtsein dem Sein vorzuziehen sei.

Wäre Grund zu diesem vorhanden, so würden die Menschen nicht factisch im Leben ausharren und das Sein trotz aller Uebel dem Nichtsein vorziehen.

Entsagung.

Das Leben predigt uns an allen Ecken und Enden Entsagung.

Entbehren sollst du! sollst entbehren!
Das ist der ewige Gesang,
Der jedem an die Ohren klingt,
Den, unser ganzes Leben lang,
Uns heiser jede Stunde singt.

Dies hat nicht blos Faust gefühlt, sondern jeder Erdensohn bekommt es zu fühlen.

Es giebt jedoch Entsagungen, die zum Lebensglück nothwendig sind und die man daher freiwillig zu üben hat. Ich will einige der hauptsächlichsten hier anführen:

1) Man hat ein für allemal zu entsagen jenen Gütern und Genüssen, die für die Erde und für die Menschen, wie sie nun einmal beschaffen sind, zu hoch hängen, um sie er=

reichen zu können. Also man entsage der Ergründung des geheimnißvollen Urquells der Dinge, man entsage leid- und übellosem Dasein, man entsage ungetrübtem Glück, reiner, uninteressirter Freundschaft, makelloser Tugend, u. s. w.

2) Man entsage jenen Gütern und Genüssen, die sich mit unserer eigenthümlichen Mission, mit Dem, was unsere Lebensaufgabe bildet, nicht vertragen. Der z. B. für Kunst oder Wissenschaft, oder für politische, oder kirchliche Thätigkeit Berufene entsage jenen weltlichen Zerstreuungen und Verbindungen, die ihn von seinem Berufe abziehen, seine Kräfte zersplittern. Er entsage, wenn es sein muß, selbst dem ehelichen Leben, um seine Kraft ungetheilt dem Berufe zu widmen. Das weibliche Geschlecht entsage öffentlicher Thätigkeit, die es dem häuslichen Leben entfremdet, u. s. w.

3) Man entsage Stellungen und Thätigkeiten, denen die eigenen Kräfte nicht gewachsen sind, so sehr auch Eitelkeit und Ehrgeiz oder Gewinnsucht verleitet, nach ihnen zu streben. Man entsage also Aemtern und Ehrenstellen, die man nicht ausfüllen kann; man entsage dem Ruhme in einem Fach, für das man weder Talent noch Genie hat.

4) Man entsage jenen Gütern und Genüssen, die der Anstrengungen und Opfer nicht werth sind, die ihre Erreichung kostet, also den Scheingütern, dem Glanz, Prunk, Tand, äußeren Ansehen, u. s. w.

Dies dürften einige von den hauptsächlichsten Entsagungen sein, die zu üben heilsam ist.

Kurz, um die echten und wesentlichen Güter des Lebens zu erreichen, hat man ein für allemal den unechten und unwesentlichen zu entsagen.

Die Compensationen in den menschlichen Geschicken.

Azaïs hat ein dreibändiges optimistisches Buch „Des Compensations dans les destinées humaines“ geschrieben, worin er zu beweisen sucht, daß Gerechtigkeit in den menschlichen Geschicken walte, daß in dem Loose aller Menschen eine gewisse Gleichheit anzutreffen sei, daß das Loos eines Jeden sich aus einer gleichen Summe von Vorzügen und Mängeln zusammensetze. („Le sort de l'homme, considéré dans son ensemble, est l'ouvrage de la nature entière, et tous les hommes sont égaux par leur sort. — La nature, sous la direction de son auteur produit les diverses conditions du sort de l'homme et les combine d'une manière constamment balancée par la justice. — Le sort de chacun se compose d'une somme égale d'avantages et de privations.“) *)

Azaïs führt diese Grundgedanken näher aus, indem er das Balancement von Vortheilen und Nachtheilen an den verschiedenen Lebensaltern, Geschlechtern, Temperamenten, Lebensweisen, Vermögensverhältnissen, u. s. w. nachweist.

So wahr es nun auch im Allgemeinen ist, daß eine Compensation in den Geschicken der Menschen waltet, wenn man eben nur die Geschicke so weit ins Auge faßt, als sie in den angegebenen allgemeinen Verhältnissen, im Lebensalter, Geschlecht, Temperament u. s. w. ihren Grund haben, so wahr ist es doch auch andererseits, daß es für Einzelne harte und grausame Geschicke giebt, bei denen es schwer wird, von Compensation zu reden. Welche Compensation giebt es z. B. für den Verlust des einzigen Geliebten oder Freundes? Welche Compensation giebt es für das durch grausame Unfälle der Natur oder durch tückische Bosheit

*) Des Compensations dans les Destinées humaines par H. Azaïs. Paris 1825, quatrième édition, I, 30. 41.

der Menschen zerstörte Lebensglück? Welche Compensation giebt es für die vielen männlichen und weiblichen Individuen, die ihren Beruf verfehlt haben, denen vom Schicksal versagt worden, diejenige Stellung im Leben einzunehmen, denjenigen Wirkungskreis auszufüllen, für den sie durch ihre physische und geistige Begabung bestimmt und befähigt waren? Welche Compensation giebt es für einen durch sein Talent oder Genie für die Kunst oder Wissenschaft Geborenen, der durch Armuth genöthigt ist, niedrige, mechanische, geisttödtende Arbeiten zu verrichten, um einen kärglichen Lebensunterhalt zu gewinnen? Welche Compensation giebt es für den durch Justizmord Hingerichteten?

Jeder Sinn und Trieb kann ja nur durch die ihm eigenthümliche Thätigkeit und den ihm eigenthümlichen Genuß befriedigt werden; bleiben diese aus, werden sie vom Schicksal versagt, so kann die Thätigkeit und der Genuß eines andern Sinnes und Triebes dafür keinen Ersatz bieten. Oder bietet etwa dem Blinden für den Abgang des Sehens das Hören oder Fühlen Ersatz? Bietet Einem, der nach geistiger Nahrung hungert, für deren Abgang materielle Nahrung Ersatz? Gleiches kann nur durch Gleiches ersetzt werden; sonst ist der Verlust ein unersetzlicher.

Wenn mir z. B. mein Leib durch fremde Fahrlässigkeit verstümmelt wird, so kann eine mir dafür als Entschädigung gebotene Geldsumme keinen Ersatz bieten; denn das Geld ersetzt mir die verlorenen Glieder nicht wieder. Durch Geld können nur solche Güter ersetzt werden, die eben für Geld zu kaufen sind.

Von diesem Gesichtspunkt aus, daß Gleiches nur durch Gleiches ersetzbar ist, läßt sich auch beurtheilen, was von der jenseitigen Ausgleichung (Compensation) zu halten ist, welche die Gläubigen für den Abgang des Glücks im Diesseits erwarten. Diese jenseitige Compensation wäre nur denkbar unter der Voraussetzung, daß das Leben nach dem Tode von dem diesseitigen Leben nicht wesentlich verschieden, sondern nur eine Fortsetzung desselben unter gleichartigen

Verhältnissen ist. Dann bestünde die Ausgleichung darin, daß die hier versagten Güter und Genüsse dort nachgeholt würden, daß also der hier Arme und Nothleidende dort im Reichthum und Ueberfluß, der hier Ehelose oder in unglücklicher Ehe Lebende dort verheirathet und in glücklicher Ehe lebte, u. s. w. Nimmt man hingegen an, daß der Mensch nach dem Tode ein ganz anderes Wesen mit ganz anderen Sinnen und Trieben wird, so kann für das im Diesseits verfehlte, seiner wesentlichen Güter und Genüsse beraubte Leben das jenseitige, mit ganz andern Bedürfnissen, andern Gütern und Genüssen, keinen Ersatz bieten, weil, wie schon gesagt, nur Gleiches durch Gleiches, aber nicht Heterogenes durch Heterogenes ersetzt werden kann.

Wenn Schiller sagt:

> Was man von der Minute ausgeschlagen,
> Giebt keine Ewigkeit zurück!

so möchte ich sagen: Für die hier verlorenen Genüsse können die jenseitigen, ganz anderartigen keinen Ersatz bieten. Was du im Diesseits verloren, das kann dir das Jenseits, wo du ein ganz Anderer bist, nicht ersetzen. Jedes Leben will seine eigene Art von Befriedigung, und ist diese versagt, so bleibt das Leben ein verfehltes, auch wenn ein noch so schönes Leben anderer Art darauf folgt, gerade so, wie eine ihrer eigenthümlichen Freuden und Genüsse beraubte Jugend eine verlorene bleibt, auch wenn ein glücklicheres Alter auf sie folgt.

Zur Beurtheilung fremden Glückes.

Bei Beurtheilung fremden Glückes begehen die Meisten den Fehler, daß sie nur auf die äußern Verhältnisse des Andern sehen, auf seinen Rang, seine gesellschaftliche Stellung, seine Vermögensverhältnisse, kurz auf Das, was er

hat und was er vorstellt, aber sein Inneres oder Das, was er ist, außer Acht lassen.

Das Aeußere kann aber nur dann glücklich machen, wenn es in harmonischer Beziehung zum Innern steht, zu demselben paßt, den Bedürfnissen desselben entspricht. Die schönste äußere Naturumgebung z. B., in der Jemand lebt, kann ihn nicht glücklich machen, wenn er entweder keinen Sinn für Naturschönheit hat, oder wenn andere, stärkere Bedürfnisse in ihm vorherrschend sind und diese unbefriedigt bleiben, wenn er z. B. in der schönen Natur einsam leben und diejenigen Familien- und Gesellschaftsgenüsse entbehren muß, auf die sein Sinn angelegt und gerichtet ist, oder wenn er den Tod eines Freundes, einer Geliebten beklagen muß. Die schöne äußere Natur kann in solchen Fällen sogar wegen des Contrastes zum Innern das Unglück noch fühlbarer machen.

Aeußere Güter können überhaupt nur Den glücklich machen, der sie als ein Glück fühlt und genießt. Ein Glück, das nicht gefühlt und genossen wird, ist kein Glück. Es ist so gut, als wenn es nicht vorhanden wäre.

Es ist daher falsch, wenn wir Einen, den wir in glücklicher äußerer Lage sehen, darum schon glücklich preisen und beneiden. Erst müßten wir in sein Inneres blicken und sehen können, was er dabei fühlt. Gewöhnlich denken wir uns nur mit unserm Gefühl in seine Lage hinein und stellen uns vor, wie glücklich wir in solchen Verhältnissen uns fühlen würden, wie glücklich uns z. B. eine schöne Naturumgebung, ein schönes Weib, liebe Freunde, sorgenfreie Muße u. s. w. machen würde. Daß uns aber Etwas, wenn wir es besäßen, glücklich machen würde, daraus folgt noch nicht, daß es auch den Andern, der es wirklich besitzt, glücklich macht.

Ein einziger großer Schmerz, ein einziges unbefriedigt bleibendes Bedürfniß kann die Empfindung all des Glücks, das Einer in anderer Beziehung besitzt, auslöschen. Bei Beurtheilung des Glückes Anderer haben wir daher auf das Verhältniß des Aeußern zum Innern, des Besitzes zum

Bedürfniß, und besonders des Gewährten zum Versagten zu achten. Ist das Versagte das für das Individuum Wesentlichere, Unentbehrlichere, als das Gewährte, so kann Letzteres nicht glücklich machen.

Die höchsten Güter. Sie sind unkäuflich.

Es ist gut, sich es stets gegenwärtig zu halten, daß die höchsten und edelsten Güter des Lebens unkäuflich sind. Dies wirkt gegen die Ueberschätzung des Geldes und gegen die Geldsucht.

Das Geld ist so viel werth, als die Güter, die sich dafür erkaufen lassen; aber gerade die höchsten und werthvollsten Güter, die Den, der sie besitzt, am tiefsten und nachhaltigsten beglücken, sind für Geld nicht zu haben, sind für keinen Preis in der Welt käuflich. Oder sind etwa ächte Liebe und Freundschaft, sind Gemüths- und Gewissensruhe, sind Weisheit und Tugend irgendwo für Geld käuflich?

Dies bedenkend, wird man es als eine Thorheit erkennen, nach Geld in einem Grade zu jagen, der den Werth der dafür käuflichen Güter weit übersteigt, also in dem Rennen und Jagen nach Geld die Selbstachtung, die Gemüths- und Gewissensruhe, die Ehre und Tugend zu opfern.

Gewiß ist Geld nicht blos zu untergeordneten, sinnlichen, sondern auch zu hohen geistigen und sittlichen Gütern ein unentbehrliches Mittel; denn nicht blos zu Essen und Trinken, Wohnung und Kleidung, sondern auch zu Bildung und Wissenschaft, zu Uebung der Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit braucht man Geld. Dem Reichen wird es leichter, gerecht und wohlthätig zu handeln, als dem Armen, weil er die Mittel dazu hat. Aber dieses rechtfertigt noch nicht jene Sucht nach Geld, welche die höhern Güter, zu denen das Geld eben nur als Mittel beitragen soll, dem Erwerb desselben opfert, also das Mittel zum Zweck macht.

Der geistige Besitz. Er ist nicht unverlierbar.

Aeußere Güter sind allerdings entreißbarer, als innere. Aber absolut unentreißbar sind diese auch nicht. In dieser Welt der Relationen, der Bedingtheit und Abhängigkeit, ist Nichts so fest unser Eigenthum, daß es uns nicht entrissen werden könnte, und es ist daher falsch, zu prahlen: „Mag mir auch mein äußeres Hab und Gut entrissen werden, meinen inneren Besitz, meine Gedanken, Gefühle und Bestrebungen kann mir doch Niemand rauben!"

Einem so Prahlenden brauchte man blos einen Schlag auf den Kopf zu versetzen, der ihn besinnungslos macht, oder man brauchte ihn blos zu chloroformiren, um ihm zu beweisen, daß auch der innere Besitz, die Gedanken, Gefühle und Begehrungen an Bedingungen geknüpft sind.

Aber es sind nicht einmal so gewaltsame Mittel nöthig. Lehrt nicht Jeden die Erfahrung, wie die Gedanken, Gefühle und Begehrungen je nach Lebensalter, Klima, Tages- und Jahreszeit, Gesundheit und Krankheit, Glück und Unglück wechseln? Lehrt folglich nicht Jeden die Erfahrung, daß auch unser innerer Besitz etwas Relatives, Bedingtes, Abhängiges ist?

Es ist gut, sich diese Abhängigkeit und Bedingtheit auch des geistigen Besitzes zum Bewußtsein zu bringen, damit man gegen den Verlust desselben ähnlich wie gegen den Verlust materiellen Besitzes, Vorkehrungen treffe, sich möglichst gegen ihn durch Vermeidung alles auf die geistigen Kräfte zerstörend Einwirkenden sichere, dagegen Alles, was den Geist conservirt und kräftigt, aufsuche.

Das Unwiederbringliche. Nutzen, es zu kennen.

„Des Lebens Mai blüht einmal und nicht wieder." „Was man von der Minute ausgeschlagen, giebt keine Ewig-

keit zurück", — solche Reflexionen halte ich für sehr nützlich. Denn wer das Unwiederbringliche kennt, der wird es, ehe es entflieht, zu nützen suchen. Ist man überzeugt, daß gewisse Dinge ihre Zeit haben und dann für immer vorüber sind, daß es Güter und Genüsse giebt, die, wenn man sie zu ihrer Zeit nicht genossen, nicht wiederkehren, so wird man dieses nur einmal im Leben sich Darbietende nicht ungenutzt und ungenossen vorüberziehen lassen, z. B. Jugend, Glück, günstige Gelegenheit, u. s. w.

Ebenso nun aber auch wird man, das ganze diesseitige Leben von diesem Gesichtspunkt aus betrachtend, es als nur einmal von der Natur gewährt und mit dem Tode für immer beschlossen ansehend, — man wird es möglichst zu nützen suchen.

Mir scheint daher der Gedanke an die Unwiederbringlichkeit des irdischen Lebens, als ein Sporn zur möglichst besten Benutzung desselben, heilsam.

Die Vergänglichkeit. Ihre tröstliche Seite.

Wandelt uns Trauer über die Vergänglichkeit des Schönen auf der Erde, über das Welken der Jugend, der Blüte, über das Schwinden der Fülle, der Kraft an, so sollten wir bedenken, daß die Vergänglichkeit auch ihre tröstliche Seite hat. Denn vergänglich ist nicht blos das Schöne und Angenehme, sondern auch das Widerwärtige und Unerträgliche. Der rauheste Tag hat so gut sein Ende, wie der mildeste. Der Winter vergeht so gut, wie der Sommer. Dies, mein' ich, ist für Die, die den rauhen Tag durchzumachen haben, ein Trost.

Die Vergänglichkeit alles Zeitlichen hat ihre schmerzliche, aber auch ihre tröstliche Seite.

Selbstvertrauen. Zwei hierin zu vermeidende Extreme.

Es ist weise, weder zu viel, noch zu wenig Selbstvertrauen zu haben, sich weder für zu frei, noch für zu unfrei, weder für zu unbedingt, noch für zu bedingt zu halten.

In den erstern Fehler fallen die indeterministischen Idealisten, in den letztern die deterministischen Materialisten. Nach der idealistischen Freiheitslehre ist der Mensch Schöpfer seiner selbst, ist indeterminirt und wird erst etwas Bestimmtes dadurch, daß er sich zu etwas Bestimmtem macht. Sein Wille ist Herr über jede Bestimmtheit und kann jeden Augenblick einen neuen Anfang machen, kann sich aus jeder Bestimmtheit herausziehen, kann ein ganz neuer Mensch werden.

Nach der materialistischen Ansicht dagegen ist der Mensch ein Product von äußern Mächten, ist die Summe von Aeltern und Amme, von Luft, Licht, Nahrung, Erziehung, Umgebung.

Jede dieser beiden extremen Ansichten ist von nachtheiligem Einfluß.

Die Folge des materialistischen Determinismus ist, daß man sich zu wenig, die des indeterministischen Idealismus, daß man sich zu viel zutraut.

Der materialistische Determinist hält sich für völlig unfrei, unselbständig, folglich den äußern Mächten gegenüber für machtlos. Er hat einen übertriebenen Respect vor der Naturbestimmtheit. Moralischer Quietismus ist die eigentliche Folge dieses uneingeschränkten Determinismus.

Der entgegengesetzte Abweg ist der indeterministische Idealismus. Dieser achtet die Macht der äußern Einflüsse zu gering, pocht zu stark auf die Freiheit des Willens, überschätzt des Menschen Widerstandskraft gegen knechtende Zustände, meinend, der Mensch könne mittelst des bloßen Wil-

lens die ihn fesselnden Ketten jeden Augenblick sprengen, das Joch der ihn beherrschenden Triebe jeden Augenblick ohne Weiteres abschütteln.

Die Folge dieses Indeterminismus ist Geringschätzung alles Aeußern, auf den Willen Wirkenden und daher Vernachlässigung derjenigen realen Mittel und Wege, durch die allein der Wille geändert und gebessert, durch die allein aus einem schlechten ein guter, aus einem lasterhaften ein tugendhafter Mensch gemacht werden kann. Der Idealist (Indeterminist) meint, er brauche nur zu wollen und er könne jeden Augenblick ein neuer Adam werden, ein neues Leben, eine neue Ordnung der Dinge beginnen. Da aber ohne Antrieb kein Wollen zu Stande kommt, so muß der Idealist durch Vernachlässigung der in den äußern Einflüssen liegenden Antriebe, durch Vernachlässigung der Beseitigung der depravirenden und Vernachlässigung der Herbeiführung der bessernden Einflüsse, scheitern.

Der Determinist flieht ängstlich jede äußere Versuchung und Verlockung, weil er sich zu schwach den äußern Einflüssen gegenüber hält; der Indeterminist hingegen überläßt sich sorglos den gefährlichsten Verlockungen, giebt sich den verführerischesten Mächten preis und spielt mit ihnen in seinem übertriebenen Vertrauen auf die Macht des freien Willens. Jener verstopft sich vor den Sirenen die Ohren, dieser fordert die Sirenen heraus.

Der Determinismus sowohl als der Indeterminismus hat, richtig aufgefaßt, seine Wahrheit. Falsch werden beide nur, wenn sie sich gegenseitig verabsolutiren. Die Wahrheit des Determinismus ist diese, daß Natur und Geschichte den natürlichen, empirischen Charakter des Menschen bestimmen. Aber sein Irrthum ist dieser, daß dieser natürliche, empirische Charakter unabänderlich, unverbesserlich sei, der Wille keine Macht habe, sich von seinen Fehlern zu befreien und sie zu verbessern. Die Wahrheit des Indeterminismus dagegen ist diese, daß der Wille Macht habe über den ge-

gebenen empirischen Charakter. Aber sein Irrthum ist dieser, daß er die Macht des Willens für eine absolute, keinen Bedingungen unterworfene hält.

Der Determinismus muß vom Indeterminismus den Glauben an die Macht des Willens annehmen; der Indeterminismus vom Determinismus die Erkenntniß der Bedingtheit des Wollens, der Hemmungen und Förderungen, die von Außen auf dasselbe influiren.

Jeder von beiden muß also aufhören, absolut zu sein, jeder von beiden muß sich durch die Wahrheit des andern ergänzen; denn nur aus beiden geht die ganze Wahrheit hervor.

Dem Determinismus gegenüber ist daran zu erinnern, daß äußere Einflüsse zwar den Willen bestimmen, aber ihn nicht zwingen; sie können ihn nur so lange bestimmen, als er durch sie sich bestimmen läßt, als er für sie empfänglich ist. Mit der Beschaffenheit des Willens ändert sich dagegen auch die Macht der äußern Einflüsse. Vieles daher, was früher den Willen determinirt hat, übt jetzt keine Macht mehr auf ihn, weil er selbst ein anderer geworden ist.

Dem Indeterminismus gegenüber ist daran zu erinnern, daß der Wille zwar frei im Sinne der Selbstbestimmung ist, aber nicht frei im Sinne der Ungehemmtheit. Aus körperlichen und psychischen Zuständen, aus Natur- und Geschichtseinflüssen, aus Gewohnheiten und Uebungen entspringen für den sittlichen Willen mancherlei Hemmungen, die, wenn sie eingewurzelt sind, durch bloßes Anderswollen allein noch nicht beseitigt werden, so wenig, als ein Kranker durch den bloßen Willen, gesund zu werden, gesund wird.

Schon Aristoteles wies auf die Unfreiheit hin, die der Mensch aus oft wiederholten Handlungen einer Art, durch welche sich eine Fertigkeit in dieser Art bildet, sich zuzieht, und der zufolge, wenn Einer einmal auf diese Weise einen unredlichen Charakter bekommen hat, er durch seinen bloßen Willen, tugendhaft zu sein, diesen Charakter nicht

mehr ablegen und ein rechtschaffener Mann werden kann, so wie Der, welcher einen Stein aus der Hand geworfen hat, ihn nicht mehr zurückziehen kann.

Wenn der Idealist allen noch so feindlichen und knechtenden äußern Einflüssen gegenüber auf die Macht und den Sieg der Idee vertraut, so ist solches Vertrauen zwar insoweit sittlich heilsam, als es zum Kampf gegen die ideewidrige empirische Realität stärkt.

Aber, verbindet sich dieser auf die Macht der Idee vertrauende Idealismus mit einer falschen Freiheitsansicht, derzufolge der bloße Wille jeden Augenblick fähig sein soll, einen ganz neuen Anfang zu machen, und den fesselnden, widerstrebenden Trieben und Gewohnheiten zum Trotz, mit einem Schlage die Idee zu realisiren, so wirkt diese Zuversicht nachtheilig, weil sie die physischen, psychischen und geschichtlichen Bedingungen ignorirt, die allein den Willen fähig und kräftig machen, den unsittlichen Antrieben zu widerstehen.

Der wahre Idealismus verbindet mit dem Vertrauen auf die Willenskraft die realistische Einsicht, daß der Wille nur durch Anwendung der realen, auf ihn wirkenden Mittel gebessert werden kann, wie ein Arzt, der auf die im Patienten noch vorhandene Lebenskraft vertraut, doch darum nicht die Mittel versäumt, die der Lebenskraft zum Sieg verhelfen.

Gleichmuth.

Uebermuth im Glück und Verzagtheit im Unglück verräth eine Beschränktheit des Blicks auf das jedesmal Gegenwärtige, eine Befangenheit im Jetzt.

Der Vernünftige und Weise überschaut das Leben im Ganzen, kennt die Wandelbarkeit der Dinge, weiß, wie leicht Glück in Unglück, Unglück in Glück umschlägt, hält daher keinen gegenwärtigen Zustand für einen stabilen.

Aber nicht blos eine Beschränktheit des Blicks auf die Gegenwart verräth es, wenn Einer im Glück über- und hochmüthig, im Unglück verzagt und kleinmüthig wird, sondern auch eine Abhängigkeit vom Aeußern, eine Werthlegung auf Das, was dem Menschen von Außen zufällt, die der Weise nicht kennt.

Der Weise setzt seinen Werth in Das, was er ist, nicht in Das, was er hat, oder was er vorstellt. (Vgl. Schopenhauer's „Aphorismen zur Lebensweisheit": Von dem, was Einer ist, was Einer hat und was Einer vorstellt, „Parerga und Paralipomena", I, 341—429.) Wie daher auch das äußere Geschick wechseln möge, der Weise wird, seines innern Werthes sich bewußt, Gleichmuth bewahren, wird sich um äußern Glückes willen nicht für höher und besser, um äußern Unglücks willen nicht für niedriger und schlechter halten, als er ist, wird im Glück nicht hochmüthig, im Unglück nicht kleinmüthig werden.

Es giebt daher kein anderes Mittel gegen diesen Hochmuth und Kleinmuth, als Unabhängigkeit von dem gegenwärtigen Eindruck, Ueberschau des Lebens im Ganzen, und Unabhängigkeit vom Aeußern, Gründung des eigenen Werthes auf das Innere.

Geduld.

Geduld ist eine der unentbehrlichsten Tugenden zum Lebensglück in dieser Welt, wo Alles an bestimmte Bedingungen und Vermittelungen geknüpft ist, Alles seinen gemessenen Gang geht und Zeit braucht, um reif zu werden.

Die Ungeduld, welche nicht warten kann, bis eine Sache reif ist, vielmehr die Früchte voreilig vom Baume bricht, sich in Allem übereilt und überstürzt, stiftet viel Unheil an. Der Ungeduldige zieht z. B. in ein neues Haus

ein, bevor es trocken ist, schließt eine Ehe, bevor der häusliche Herd gegründet ist, geht nach einer Krankheit aus, bevor er völlig genesen ist, stürzt mit einer Antwort heraus, ehe noch die Frage abgeschlossen ist, u. s. w.

Geduld ist nicht zu verwechseln mit jener apathischen Trägheit, Unempfindlichkeit, Widerstandlosigkeit, die Alles über sich ergehen läßt, die weder Hand noch Fuß rührt, die Uebel abzustellen und das Gute an ihre Stelle zu setzen. Geduld ist nicht gleichbedeutend mit Passivität; sie schließt nicht die Thätigkeit aus, sondern nur die hastige, übereilte Thätigkeit.

Dem von Natur Ungestümen, Hastigen wird es schwerer, Geduld zu üben, als dem Gelassenen, weil jener eben in seinem Naturell ein ihr Entgegenstehendes hat. Aber nicht blos das Naturell, sondern auch die äußern Verhältnisse bringen es mit sich, daß dem Einen die Geduld leichter wird, als dem Andern. Der Eine ist so gestellt, daß er sich in seinen Unternehmungen Zeit lassen, daß er ruhig abwarten kann, bis alle Vorbedingungen getroffen sind, während der Andere durch die Verhältnisse zur Hast und Eile gedrängt wird. Dem Reichen, Bemittelten, Mächtigen wird es leichter, Geduld zu üben, als dem Armen, Unvermögenden.

Accommodation.

Es ist weise, um im Wesentlichen auf die Personen und Zustände Einfluß zu gewinnen, sich im Unwesentlichen an sie zu accommodiren.

Es giebt solche starre Naturen, die nie und nirgends aus ihrer Art und Eigenthümlichkeit herausgehen wollen, die zwar Accommodation von Andern an sich verlangen, sich selbst aber nie Andern accommodiren wollen. Pedanten fürchten

ihrem Princip etwas zu vergeben, wenn sie auch nur das geringste Zugeständniß machen. Sie bringen sich um allen Einfluß.

Wo es gilt, auf Personen und Zustände bessernd, reformirend einzuwirken, die Fehler und Uebel, an denen sie leiden, zu beseitigen, in allen Fällen überhaupt, wo die Realität nach einer ästhetischen oder sittlichen Idee zu gestalten ist, wird Der, welcher sich an das Gegebene, soweit es der Idee nicht widerstreitet, zu accommodiren versteht, immer mehr ausrichten, als der starre Principienmensch.

Der Rigorist, der sich nicht zu accommodiren versteht, isolirt sich und beraubt sich alles Einflusses auf die Menschen, während der Weltmann, der sich an der rechten Stelle zu accommodiren versteht, dafür auch erlangt, daß man ihm sich da accommodirt, wo er ein Recht hat, es zu verlangen. Prediger, die mit ihrem geistlichen Beruf weltmännische Accommodation verbinden, sind, wie die Erfahrung lehrt, beliebter und wirken mehr durch ihre Predigt auf die Besserung der Menschen, als jene orthodoxen Eiferer, die sich der Welt in Allem feindlich gegenüberstellen und nirgends accommodiren.

Die richtige Mitte.

Die richtige Mitte zu beobachten, ist bekanntlich eine Hauptregel der Lebensweisheit. Statt Mitte sollte man aber lieber sagen: Maß. Das richtige Maß in allen Dingen, in denen ein Zuviel und Zuwenig fehlerhaft ist, zu beobachten, — darauf kommt es an, so z. B. das richtige Maß von Toleranz, das richtige Maß von Consequenz.

Eine Mitte zwischen Toleranz und Intoleranz, ein Verhalten, das weder Toleranz, noch Intoleranz wäre, giebt es nicht, wohl aber ein richtiges Maß in beiden. Wer in Bezug auf untergeordnete unwesentliche Differenzen, so lange

nur die Hauptsache, das Princip, zu dem er sich bekennt, nicht angegriffen wird, tolerant ist, intolerant dagegen, wo es sich um Wahrung des Princips handelt, der ist in richtigem Maße tolerant und intolerant zugleich. Duldung wesentlicher, das als wahr erkannte Princip negirender Differenzen wäre zu viel Toleranz, Verfolgung Andersdenkender wegen unwesentlicher, das Princip nicht berührender Differenzen wäre zu wenig Toleranz.

Aehnlich verhält es sich mit der Consequenz. Eine Mitte zwischen Consequenz und Inconsequenz giebt es nicht, wohl aber ein richtiges Maß in beiden. Wer consequent ist im Wesentlichen, im Streben nach dem Wahren, Rechten und Guten, dagegen Inconsequenz nicht scheut, wo es gilt, eine als Irrthum erkannte Ansicht aufzugeben, einen als fehlerhaft erkannten Weg zu verlassen, der ist in richtigem Maße consequent und inconsequent zugleich. Beharren im Irrthum, im Unrechten, nachdem es als solches erkannt ist, wäre zu viel Consequenz, wäre fehlerhafte Consequenz, die man mit dem tadelnden Namen der Hartnäckigkeit belegt. Hingegen Abspringen von dem als wahr und recht Erkannten wäre zu wenig Consequenz, wäre fehlerhafte Inconsequenz, die man mit dem tadelnden Namen der Wankelmüthigkeit belegt.

Diese Beispiele werden genügen, um zu zeigen, was unter „richtiger Mitte" zu verstehen ist.

Rigorismus.

Die Rigoristen, die starren Grundsatzmenschen, die sich in Nichts nach dem Gegebenen bequemen wollen, mögen zwar sittlich achtungswerthe Leute sein, aber mit ihrem Verstande ist es schlecht bestellt. Sie sind Pedanten, die an den realen Verhältnissen kläglich scheitern. Denn

die Welt und die Menschen sind so beschaffen, daß man, selbst um einen guten und sittlichen Zweck zu erreichen, nicht immer den graden, principmäßigen Weg einschlagen kann, sondern oft listiger Mittel und Wege sich bedienen, oft schlau zu Werke gehen, sich den Schwächen und Gebrechen der Menschen accommodiren muß, um zum Ziele zu gelangen.

Will man dieses nicht, will man, daß alles Gute und Rechte immer auch auf gradem Wege und durch redliche Mittel zu Stande komme, so gehe man nur lieber gleich aus der Welt und lasse sich in irgend einem Utopien nieder.

Es giebt solche Rigoristen, die keine Nothlüge, keine List, keinen frommen Betrug, selbst zum besten Zweck, für erlaubt halten, weil sie den Satz, der Zweck heiligt die Mittel, absolut verwerfen. Sie lassen lieber ein Gutes ungethan, ehe sie sich durch die Mittel, die es erfordert, die geringste Abweichung von ihrem starren Princip gestatten.

Dieser pedantische Rigorismus wird nicht viel Gutes im Leben ausrichten. Er nützt der Welt weit weniger, als der sich nach der Natur der Dinge accommodirende Realismus, der nöthigenfalls eine Lüge zum guten Zweck nicht scheut. (Ueber den Satz: Der Zweck heiligt die Mittel, vgl. meine Schrift: „Das sittliche Leben", S. 94 fg.)

Idealismus und Realismus. Wie beide zu verbinden sind.

Der Idealismus macht eine Idee, die er realisiren, verkörpern will, zur Richtschnur des Handelns. Die Idee soll nicht Ideal, d. h. blos vorgestelltes Ziel des Strebens bleiben, sondern soll leibhaftige Wirklichkeit werden.

Der Realismus richtet sich im Handeln nach den gegebenen Umständen und Bedingungen, erstrebt daher Nichts, was sich nicht ausführen läßt, und unternimmt in jeder

Gegenwart nur Das, wozu in ihr die Bedingungen des Gelingens liegen.

Der Idealismus faßt die Idee ins Auge, der Realismus das empirisch Gegebene. Jener verfährt aprioristisch, dieser aposterioristisch.

Schließt nun Beides einander aus? Ist Beides unvereinbar? Ich sage: nein. Beide müssen sich vielmehr vereinigen, wenn etwas Rechtes zu Stande kommen soll.

Das Leben ist nach Ideen zu gestalten, nach den objectiven Ideen des Wahren, Guten, Schönen. Diese sind dem Realen gegenüber stets als Richtschnur im Auge und allen widerstrebenden empirischen Gewalten zum Trotz aufrecht zu halten. Zugleich aber sind bei Realisirung der Ideen die empirischen Bedingungen zu berücksichtigen, Zeit, Ort und Umstände ins Auge zu fassen, um die realen Mittel zum idealen Zweck zu gewinnen und nicht vergeblich zu arbeiten. Kann doch auch ein Bildhauer eine Venus oder einen Apollo weder durch die bloße Idee derselben, noch durch den bloßen Marmor und Meißel zu Stande bringen, sondern nur durch die der Natur des Stoffs entsprechende Anwendung der Werkzeuge zur Einbildung der Idee in den Stoff, also weder blos auf rein idealistischem, noch auf rein realistischem Wege.

Idealist sei man in Beziehung auf die Zwecke, Realist in Beziehung auf den Stoff und die Mittel. Dann wird es wohl stehen.

Die Gangart.

Geht man aufs Eis, so fällt man, wenn man seine Beschuhung und seinen Gang nicht nach der Natur des Bodens einrichtet. Dasselbe ist der Fall im Leben auf jedem eigenthümlichen Boden, auf den man sich begiebt. Jeder fordert

eine eigene Art von Zurüstung und Bewegung, um nicht auf ihm auszugleiten und zu fallen, jeder beschränkt also die Freiheit des Ganges, legt Bedingungen auf, nach denen er sich richten muß.

Darum, wer seinen Gang nicht nach dem Boden, auf den er sich begiebt, einrichten will, der begebe sich lieber nicht auf diesen Boden.

Die Tyche.

Allerdings ist die Fortuna, die Tyche, der Zufall, oder wie man dieses Unberechenbare, in das Leben eines Jeden Eingreifende nennen will, von mächtigem Einfluß auf die Lebensgestaltung. Aber, wie jede Wirkung nicht blos durch Das, wovon sie ausgeht, sondern auch durch Das, auf was sie trifft, bedingt ist, so auch die Wirkung des Zufalls. Ein und derselbe Zufall übt auf Verschiedene eine sehr verschiedene Wirkung aus. Dem Einen gereicht er zum Glücke, dem Andern zum Verderben. Es kommt Alles auf die Art an, wie das Individuum vermöge seines Geistes und Charakters den Zufall benutzt, wie es den günstigen verwerthet, den ungünstigen paralysirt.

Viel weniger, als der Zufall an sich, ist daher Das entscheidend, was man aus ihm macht, was man aus diesem Material formt. Schiller sagt treffend: „Zufall ist der rohe Stein, der Leben annimmt in des Bildners Hand." Ein Jeder ist also, trotz des Zufalls, seines Glückes Schmied.

Die günstige Gelegenheit.

Man soll die günstige Gelegenheit benutzen, ehe sie entschlüpft; denn sie kommt ein zweites Mal so leicht nicht wieder, — dies ist eine bekannte Lebensregel.

Die Wahrheit derselben beruht auf Folgendem. Jeder Zweck, jedes Ziel kann nur erreicht werden, wenn alle zu demselben erforderlichen Bedingungen beisammen sind und zusammenwirken. Von je verschiedenern und complicirtern Bedingungen nun ein Erfolg abhängig ist, desto seltener und zufälliger ist ihr Zusammentreffen. Dieses Zusammentreffen ist aber eben Das, was die günstige Gelegenheit ausmacht. Läßt man es ungenutzt vorübergehen, so ist bei der Zufälligkeit des Zusammentreffens nicht darauf zu rechnen, daß es ein zweites Mal wiederkommt. Es können vielleicht viele von den zu einem Erfolg nöthigen Bedingungen wiederkehren, wenn aber nur eine einzige fehlt, die noch dazu gehört, so bleibt der Erfolg aus; oder wenn zwar alle wiederkehren, aber in veränderter Stärke, in veränderter Folge und Ordnung, so wird der Erfolg ein anderer.

Daher die Wahrheit der Regel, daß man die günstige Gelegenheit beim Schopfe fassen, oder daß man das Eisen schmieden soll, während es warm ist.

Gelegenheit und Trieb.

Die Gelegenheit verlockt oft, Verbindungen einzugehen, oder Werke zu unternehmen, die glänzende Vortheile versprechen, aber keinem innern Triebe, keinem Naturbedürfniß entsprechen. So übernimmt Mancher ein Amt, schließt Mancher eine Ehe, blos der äußern Vortheile wegen, obgleich eine innere Stimme ihm abräth.

Solche Schwäche, solches sich durch die Gelegenheit bestimmen lassen, statt durch den innern Trieb, rächt sich in der Regel bitter. Nur was aus innerm Drange, aus einem unwiderstehlichen Zuge der Natur hervorgeht, kann wahrhaft befriedigen und beglücken. Das blos der glänzenden verlockenden Gelegenheit wegen Unternommene scheitert meist kläglich und macht das Individuum unglücklich. Wie viele Ehen sind nicht blos darum unglücklich geworden, weil Gelegenheit, nicht innerer Trieb zu ihnen verlockte? Wie manches Leben ist nicht dadurch ein verfehltes geworden, daß bloße Gelegenheit zur Wahl eines Berufes geführt, dem die innern Kräfte nicht gewachsen waren? Nur wo die Gelegenheit von einem entsprechenden innern Triebe ergriffen wird, kann der Erfolg ein guter und beglückender sein.

Lebensregel: Laß dich nicht durch die bloße Gelegenheit verführen, sondern folge stets dem innern Triebe!

Sehergabe.

Schiller's Kassandra verwünscht ihre Sehergabe:

Schweres hast du mir beschieden,
Pythischer, du arger Gott!
Dein Orakel zu verkünden,
Warum warfest du mich hin
In die Stadt der ewigen Blinden,
Mit dem aufgeschlossenen Sinn?
Warum gabst du mir zu sehen,
Was ich doch nicht wenden kann?
Das Verhängte muß geschehen,
Das Gefürchtete muß nahn!
Frommt's, den Schleier aufzuheben,
Wo das nahe Schrecknis droht?
Nur der Irrthum ist das Leben,
Und das Wissen ist der Tod!

Allerdings ist unter der Voraussetzung eines unabwendbaren Fatums die Sehergabe keine beneidenswerthe, und vom fatalistischen Standpunkt aus ist das Wort:

Nur der Irrthum ist das Leben,
Und das Wissen ist der Tod!

gerechtfertigt.

Glaubt man aber an kein Fatum, so stellt sich die Sache anders. Da muß man vielmehr sagen:

Nur das Wissen ist das Leben,
Und der Irrthum ist der Tod!

Wie Viele würden nicht mit etwas mehr Seherblick in die Zukunft, in die Folgen ihres Thuns und Treibens ausgerüstet, einen ganz andern Weg einschlagen, einen bessern, heilsamern Lebenswandel führen und dadurch Unheil von sich und Andern abwenden? Vieles Elend unter den Menschen entspringt doch nur aus ihrem Mangel an Seherblick, aus ihrer Beschränkung des Blicks auf das in Raum und Zeit Gegenwärtige. Reichte ihr Blick mehr in die Ferne, sähe er das Abwesende, das Entfernte und Zukünftige, so würde die Wahl beim Thun und Unterlassen oft ganz anders ausfallen, als sie ausfällt.

Alles, was wir unternehmen, tritt doch ein in den Zusammenhang der Welt, steht mittelbar in Beziehung zu räumlich entfernten Dingen und Personen und zieht in der Zeit entweder gute, heilsame, oder schlechte, verderbliche Folgen nach sich.

Eine Sehergabe daher, die unsern Blick über die nächste Umgebung erweiterte und uns in die Ferne des Raums und der Zeit dringen ließe, so daß wir voraussehen könnten, welche Wirkung unser Vorhaben durch seine Verkettung mit Entferntem haben wird, wäre gar nicht beklagenswerth.

Thatsächlich sind Menschen, deren Blick durch natürliche Penetration in die Zukunft dringt, besser daran, als die, deren Blick auf die nächste, engste Umgebung und Gegenwart beschränkt bleibt. Denn

Nur das Wissen ist das Leben,
Und der Irrthum ist der Tod!

Wie ganz anders und besser würde sich Manches im Leben sowohl Einzelner, als ganzer Völker gestaltet haben, wenn die Handelnden immer eine deutliche Voraussicht der Folgen ihrer Handlungsweise gehabt hätten. Wie Vieles wäre unterlassen worden, was gethan, und wie Vieles gethan worden, was unterlassen worden ist! Wie Mancher hat in der Reue, die nach der That kam, schon sich gesagt: Hätte ich voraussehen können, daß es so kommen wird, dann hätte ich anders gehandelt! Wie Mancher hat schon gedacht: Käme die Vergangenheit noch einmal zurück und finge ich meinen Lebenslauf von vorn an, so würde ich mit meinem jetzigen Wissen einen andern Weg einschlagen. Fürsten, die sich um ihre Krone gebracht, Hochgestellte und Mächtige, die von ihrer Höhe gestürzt sind, die in Schande oder Knechtschaft geendigt haben, hätten sie wohl so gehandelt, wie sie gehandelt haben, wenn sie das Ende deutlich hätten voraussehen können, wenn sie nicht über die Folgen ihrer Handlungsweise verblendet gewesen wären? Wie Mancher würde einen andern Beruf gewählt, ein ander Geschäft betrieben, andere Verbindlichkeiten übernommen, eine andere Ehe geschlossen, andere Freundschaften und andern Umgang gesucht haben, wenn er die aus seiner Wahl entspringenden Folgen hätte voraussehen können!

Es ließe sich freilich einwenden: Viele Menschen sehen die übeln Folgen ihrer Handlungsweise voraus und beharren doch in ihr. Dies ist wahr. Der gegenwärtige Trieb, das gegenwärtige Interesse, die Leidenschaft ist bei Vielen so stark, daß dagegen die Vorstellung der zukünftigen Folgen machtlos bleibt. Aber Viele gerathen doch auch ins Verderben, nicht wegen Nichtbeachtung der vorausgesehenen Folgen, sondern wegen Nichtvoraussehen derselben, wegen Unwissenheit, wegen Mangel an Sehergabe. Sie stellen sich gute und glückliche Folgen, Genuß und Lust von Etwas

vor, was in der Wirklichkeit nach der Beschaffenheit der Dinge das Gegentheil hervorbringen muß. Wären sie also über die Folgen nicht blind gewesen, so würden Viele wohl anders gehandelt, einen andern Weg eingeschlagen haben.

Ueberlegenheit.

Je fähiger Einer ist, aus einzelnen Wahrnehmungen und Erfahrungen allgemeine Wahrheiten zu abstrahiren, aus den einzelnen Fällen die Regel zu ziehen, das Gesetz abzuleiten, das in ihnen zur Erscheinung kommt, ferner, eine je größere Fülle von solchen allgemeinen Wahrheiten er besitzt und je richtiger er sie auf die im Leben vorkommenden einzelnen Fälle anzuwenden weiß, desto überlegener wird er Andern sein. Denn nun wird er bei allen ihm vorkommenden einzelnen Fällen sogleich wissen, wohin er sie zu bringen, was er aus ihnen zu machen, wie er sie zu behandeln hat. Hat er sich z. B. aus der Erfahrung, daß der Zornige keinen besänftigenden Vernunftgründen Gehör giebt, den allgemeinen Satz abstrahirt: Im Affect ist der Mensch unempfänglich für Vernunftgründe, so wird er sich nicht ferner im Leben unnütz damit abquälen, einen im Affect Erregten durch vernünftige Belehrung besänftigen zu wollen.

Die Ueberlegenheit, die ein Individuum im Leben über andere hat, beruht also wesentlich auf Dem, worauf auch die Ueberlegenheit des Menschen über das Thier beruht, auf der Fähigkeit der Induction, d. i. der Ableitung allgemeiner Sätze aus einzelnen Fällen.

Wer daher im Leben den Andern überlegen sein will, übe sich fleißig in der Induction und suche sie darin zu übertreffen.

Geistesgegenwart.

Wie nöthig Geistesgegenwart im Leben ist, brauche ich wohl nicht erst zu sagen, aber Das muß ich hier bemerken, daß es falsch ist, zu meinen, sie sei eine bloße Naturgabe, wem sie also nicht angeboren ist, der könne sie sich nicht geben.

Obwohl das Naturell allerdings viel hierbei thut und es Dem, der von Natur so geartet ist, daß er leicht in heftigen Affect geräth und in Folge dessen leicht den Kopf verliert, schwerer wird, Geistesgegenwart zu haben, als dem von Natur Gelassenen; so giebt es doch eine erworbene Geistesgegenwart.

Die Geistesgegenwart besteht wesentlich in der Herrschaft des Kopfes über das Gemüth, in der unter aufregenden, die Besinnung erschwerenden Eindrücken fortgesetzten ruhigen Thätigkeit des Verstandes, oder wie Schopenhauer sagt, „in der ungestörten Thätigkeit des Intellects unter dem Andrang der auf den Willen wirkenden Begebenheiten". (Vgl. „Welt als Wille und Vorstellung", 3. Aufl., II, 241.)

Diese Herrschaft nun aber des Kopfes über das Gemüth, dieser Sieg des Verstandes über den Affect läßt sich allerdings durch *Vorsatz* und durch beharrliche Uebung *erwerben*. Ich selbst habe es an mir erfahren, daß ich in Umständen, wo ich einsah, daß es gelte, den Kopf oben zu behalten, durch bloßen *Vorsatz* meines Affects Meister wurde und eine Geistesgegenwart erlangte, die mir von Natur nicht eigen ist.

Man gebe also das Vorurtheil auf, daß Geistesgegenwart ein reines Naturgeschenk sei. Durch energischen *Willen* läßt sich die Macht des Kopfes über das Gemüth stärken. Durch Vorsatz können die unwillkürlichen Regungen des Gemüths, welche den Geist benebeln, bewältigt werden.

Zur Beschwichtigung des Gemüths.

Man hüte sich im Leben vor vagen, unbestimmten Hoffnungen und Befürchtungen, suche vielmehr Gehofftes, wie Gefürchtetes, sich in bestimmten Umrissen und in allen Einzelnheiten so vorzustellen, als wäre es schon gegenwärtig und wäre man schon mitten drin. Dies ist sehr geeignet, die Gewalt des Eindrucks, den unbestimmte, verworrene Vorstellungen üben, zu schwächen und das Gemüth zu beruhigen.

Die Erfahrung lehrt, daß vage, unbestimmte, verworrene Vorstellungen einen stärkern Eindruck machen und leichter in Affect versetzen, also auch leichter die Nüchternheit rauben, als durchgängig bestimmte, zergliederte. Die vage Vorstellung z. B. einer drohenden Gefahr wirkt stärker auf das Gemüth, als wenn man die Gefahr genau in ihren Umrissen und einzelnen Theilen sich anschaulich macht. In der Entfernung, also verworren vorgestellt, lockt oder schreckt uns Manches sehr stark, was in der Nähe gesehen, also völlig bestimmt erkannt, einen weit schwächern Eindruck macht.

Der Grund davon ist dieser, daß bei dem in der Entfernung verworren und unbestimmt Vorgestellten die Phantasie Spielraum hat, und diese dem Gegenstand eine Gestalt und Wirkung andichtet, die das Gemüth erregt, während der in der Nähe, in völliger Bestimmtheit gesehene Gegenstand als ein Object des Verstandes wirkt. (Vgl. oben S. 225 fg. über die Phantasie.)

So verschieden also, wie die Wirkung der Phantasie und des Verstandes, so verschieden ist der Eindruck eines vagen Phantasieobjects von dem eines durchgängig bestimmten Verstandesobjects. Die dichtende Phantasie beunruhigt das Gemüth, der realistische Verstand beruhigt es.

Um daher die Gewalt unbestimmter Hoffnungen oder Befürchtungen zu brechen, hat man ihren Gegenstand, ehe

die Phantasie sich seiner bemächtigt, zum völlig bestimmten Verstandesobject zu machen, hat ihn aus der Ferne in die Nähe zu rücken, hat den verworrenen Totaleindruck in seine einzelnen Theile und Striche aufzulösen. Dadurch beschwichtigt man das Gemüth.

Gegen Illusionen.

Es giebt eine Art von Träumen im wachen Zustande, nämlich die Illusionen, und so wie Träume oft interessanter und beglückender sind, als das wirkliche Leben, so auch die Illusionen. Wie Manchen beglückt es z. B. nicht, sich geliebt zu wähnen, während er in Wahrheit Hahnrei ist; oder sich im Besitz eines Busenfreundes zu wähnen, während er eine Schlange am Busen nährt?

Ist es nun nicht besser für das Lebensglück, könnte man fragen, solche beglückende Illusionen zu hegen, als die nackte, reale Wirklichkeit, die Dinge an sich, unter ihrer gleißenden Hülle zu erkennen? Was schadet's, daß die Illusionen keine Wahrheit sind, wirken sie doch beglückend und dem Leben Reiz verleihend, während das scheußliche Gerippe der Realität abstößt.

So könnte man allerdings meinen und könnte es darum auch für grausam halten, Einem, der in beglückenden Illusionen lebt, die Binde von den Augen zu ziehen und die nackte Realität in ihrer abstoßenden Gestalt zu zeigen.

Aber die Aehnlichkeit der Illusionen mit Träumen zeigt auch, daß diese Ansicht falsch ist. Aus Träumen muß man früher oder später erwachen, und ebenso aus Illusionen; je beglückender daher die Täuschung der Illusion war, desto schmerzlicher ist alsdann die Enttäuschung beim Erwachen.

Ja, wenn das Erwachen nicht wäre, könnte man unbedenklich bei sich und bei Andern Illusionen über Illusionen

aufkommen lassen. Aber früher oder später weckt uns gar unsanft aus ihnen die Realität, und diese ist alsdann desto herber.

Also lieber gleich keine Illusionen genährt, als unsanft aus ihnen geweckt werden! Lieber keine beglückende Täuschung, als nachher bittere Enttäuschung! Lieber wachen, als aus einem schönen Traum zu einem unseligen Tag erwachen!

Straflosigkeit. Sie ist nicht wünschenswerth.

Manche Menschen haben das keineswegs beneidenswerthe Glück, daß sie in ihrer Lage, ihrer Stellung die übeln Folgen gewisser Fehler oder Untugenden nicht gleich zu fühlen und zu erfahren bekommen, daß sie ungestraft ausgehen. Es ist dies besonders bei den Reichen und Mächtigen dieser Erde der Fall.

Die Folge davon ist, daß sie sich diesen Fehlern, diesen Untugenden mehr und mehr hingeben, sie zur zweiten Natur in sich werden lassen. Wechselt dann die Lage, kommen sie durch den Glücks- und Geschicksumschlag in eine Situation, wo sie die jenen Fehlern, jenen Untugenden entgegengesetzte Fähigkeit und Fertigkeit brauchen, um sich zu erhalten, dann müssen sie schwer büßen. Der Fehler, den sie, wenn gleich Anfangs durch die übeln Folgen desselben gewarnt und abgeschreckt, vielleicht abgelegt hätten, ist nun so eingerissen, daß sie ihn nicht mehr loswerden können, und nun müssen sie durch denselben zu Grunde gehen.

Es ist daher thöricht, sich für die Fehler und Vergehen, die man im Leben begeht, Straflosigkeit zu wünschen; weise dagegen, sich für jeden irgend erheblichen Fehler gleich Anfangs, d. h. ehe er noch eingerissen ist, die übeln Folgen, durch die er sich bestraft, zu wünschen, damit man durch sie alsbald vor ihm gewarnt und von ihm abgeschreckt

werde. Mancher wäre besser daran, wenn sich seine Fehler rechtzeitig durch ihre übeln Folgen bestraft hätten.

Ver- und Mißtrauen im Umgang mit Menschen.

Es ist gerathen, weder eine zu gute, noch eine zu schlechte Ansicht von den Menschen zu hegen, weder optimistisch sie für Engel, noch pessimistisch sie für Teufel zu halten.

Der Optimist, der den Menschen zu viel Gutes zutraut, sie für zu edel und uneigennützig hält, wird oft bittere Enttäuschungen erleben. Auf die Theilnahme und Unterstützung der Andern rechnend, wird er sich oft im Stich gelassen sehen. Nicht bedenkend, daß die Menschen Egoisten sind und daß man, um sie sicher für Etwas zu gewinnen, ihnen einen Vortheil in Aussicht stellen, um einen Dienst von ihnen zu erlangen, ihnen einen Gegendienst, um einer Annehmlichkeit durch sie theilhaftig zu werden, ihnen eine Gegenannehmlichkeit bieten muß, wird er es verabsäumen, das richtige Verfahren ihnen gegenüber einzuschlagen, um sie zu gewinnen. Sich auf die reine Güte der Menschen verlassend, wird er traurige Erfahrungen machen.

Andererseits der Pessimist, den Menschen nichts als Schlechtes, Nichts als die crasseste Selbstsucht zutrauend und übersehend, daß neben oder über dem Egoismus doch auch eine edlere, bessere Saite in ihnen ist, die sie der Theilnahme und des Mitgefühls für fremdes Wohl und Wehe fähig macht, und diese edlere Saite in ihnen nur angeschlagen zu werden braucht, um zu ertönen, wird misanthropisch die Menschen fliehen und sich dadurch ihrer Theilnahme berauben.

Regel: Man sehe die Menschen weder für Engel, noch für Teufel an, sondern für gemischte Wesen, um einestheils

kein übertriebenes Vertrauen, anderntheils kein übertriebenes Mißtrauen in sie zu setzen.

Gegen die pharisäische Selbsterhöhung.

Wie Viele dünken sich nicht besser, als Andere, und sagen im Stillen bei sich, wie jener Pharisäer im Evangelium (Luc. 18, 11): „Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin, wie andere Leute", blos weil sie nicht in gewisse Sünden des Andern verfallen sind, weil sie Versuchungen widerstanden haben, denen der Andere erlegen ist. Als ob daraus schon folgte, daß man besser sei, als der Andere. Jeder hat seine Achillesferse; jeder nur an einer andern Stelle. Jeder, der sich wunder was für einen Helden dünkt, weil er einer Versuchung widerstanden hat, welcher der Andere erlegen ist, bedenke doch, daß entweder der Reiz des verlockenden Gegenstandes für ihn bei seinem Naturell und Temperament nicht so stark war, als für den Andern, oder daß in ihm durch Erziehung, Gewohnheit, Lebensstellung ein hinlänglich starkes Gegengewicht gegen den verlockenden Reiz vorhanden und wirksam war, daß er also, wenn nur die innere Disposition und die äußern Umstände bei ihm genau dieselben gewesen wären, als beim Andern, genau in dieselbe Sünde verfallen und derselben Versuchung erlegen wäre, wie der Andere.

Diese Erwägung ist das wirksamste Gegenmittel gegen die pharisäische Selbsterhöhung.

Gleichstellung.

Könnten wir uns selbst mit so strengem Auge ansehen, wie die Andern, und die Andern mit so tolerantem, wie

uns selbst, dann stünde es um uns und die Andern besser. Dann würden wir unsere eigenen Fehler verurtheilen, als wären es fremde, und gegen fremde Fehler würden wir Nachsicht üben, als wären es unsere eigenen. Gegen uns selbst würden wir strenge, gegen Andere milde Richter sein. So aber, wie wir einmal sind, verhalten wir uns umgekehrt. Gegen Andere sind wir schonungslos, uns selbst lassen wir Alles hingehen.

Wir freuen uns z. B., wenn Andere für ihre Vergehen und Fehler, für ihren Leichtsinn, ihre Nachlässigkeit, oder für ihren Eigensinn, ihren Dünkel, ihren Hochmuth gestraft werden; — warum freuen wir uns nicht ebenso, wenn *wir* für *unsere* Fehler die gerechte Strafe erleiden? Bei Andern sagen wir: Es geschieht ihnen Recht. Warum sagen wir nicht auch: Es geschieht *uns* Recht?

Gegen die Rechthaberei.

Manche würden weniger fest an ihren Meinungen hängen und dieselben weniger im Tone der Unfehlbarkeit behaupten, wenn sie *Ueberzeugung* nicht mit *Wahrheit* verwechselten.

Weil *sie* von der Wahrheit ihrer Ansichten überzeugt sind, weil in *ihnen* Gründe für die Behauptung derselben vorhanden sind und diesen Gründen keine verneinenden Gegengründe in *ihnen* entgegenstehen, darum halten sie ohne Weiteres ihre Ansichten für objectiv wahr und sehen Jeden als irrend an, der sich ihnen nicht anschließt, ihnen nicht beistimmt. Als ob Ueberzeugtsein und *Gründe haben* schon ein Beweis der *Wahrheit* einer Ansicht wäre, als ob es nicht auch *falsche* Ueberzeugungen und *falsche* Gründe gäbe!

Jeder sollte doch sich erinnern, daß er Ansichten, die er ehemals, auf einer frühern Entwickelungsstufe, für wahr ge=

halten, später als Irrthum erkannt und fallen gelassen hat, obgleich er doch damals, als er sie für wahr hielt, von ihrer Wahrheit überzeugt war und Gründe für ihre Annahme hatte.

Der Rechthaberei gegenüber, zu der wir Alle tendiren, thut diese Erinnerung durchaus Noth. Nichts ist so geeignet, uns aus falscher Sicherheit zu wecken und uns den Wahn der Unerschütterlichkeit unserer Ansichten zu benehmen, als die Erkenntniß, daß Ueberzeugung und Gründe noch kein Beweis der Wahrheit einer Behauptung sind, daß, wenn auch gegenwärtig noch keine Gegengründe für eine Ansicht in uns vorhanden oder wirksam sind, sie doch in Zukunft eintreten oder wirksam werden können, daß die Ueberzeugung etwas Subjectives, die Wahrheit dagegen etwas Objectives ist.

Gegner. Welchen Nutzen wir aus ihnen ziehen können.

Bei den Angriffen, die wir von Gegnern erfahren, sind folgende Fälle möglich.

1) Entweder der Angriff ist gerecht; wir haben uns wirklich der uns vorgeworfenen Fehler, Irrthümer, Schlechtigkeiten schuldig gemacht.

2) Oder der Angriff ist ungerecht, wir sind frei von Dem, was uns der Gegner vorwirft.

3) Oder endlich der Angriff ist zum Theil gerecht, zum Theil ungerecht; es ist Wahres mit Falschem in ihm gemischt; wir sind nicht ganz frei von dem uns Vorgeworfenen, aber auch nicht in dem Sinne oder Grade damit behaftet, wie der Gegner uns beschuldigt.

In allen drei Fällen können wir aus dem Angriff Nutzen ziehen, in jedem nur andern Nutzen. Im ersten Fall bringt uns der Angriff unsere Fehler, Irrthümer, Schlechtigkeiten

zum Bewußtsein, wirkt also gegen die Selbstverblendung, Selbstüberschätzung.

Im zweiten Fall bringt er uns zum Bewußtsein, daß wir besser sind, als der Gegner uns ausgiebt, erhöht also unser Selbstgefühl.

Im dritten Falle bringt er uns die Mischung von Wahrem und Falschem, Gutem und Schlechtem, die in uns ist, zum Bewußtsein, verhilft uns also zur Reinigung des Wahren und Guten von dem Falschen und Schlechten.

Dies sind die nützlichen Wirkungen, welche die Angriffe der Gegner ihrem Inhalt nach in uns hervorbringen können.

In Hinsicht auf die Form des Angriffs sind zwei Fälle möglich.

1) Entweder der Gegner hat eine gute, wohlwollende Absicht, indem er uns angreift, und die Form des Angriffs ist daher eine rein sachliche, objective.

2) Oder er hat eine schlechte, egoistische, boshafte Absicht, und die Form ist daher eine persönlich verletzende, injuriirende.

Im ersten Falle werden wir, selbst wenn der Angriff seinem Inhalt nach nicht ganz gerecht, wenn in ihm Irrthum unter die Wahrheit mit untergelaufen sein sollte, doch die Gesinnung des Gegners ehren und ihm für das Wahre, das sein Angriff enthält, dankbar sein.

Im zweiten Fall werden wir, selbst wenn der Angriff dem Inhalt nach Wahrheit enthalten sollte, doch die schlechte Gesinnung, die sich in der Form desselben kund giebt, verachten, oder wir werden, wenn unsere Selbstvertheidigung es erfordert, die schlechten Motive des Gegners entlarven und ihn züchtigen.

In allen diesen Beziehungen können die Angriffe, die wir von Gegnern erfahren, nur von Nutzen für uns sein, und man kann daher sagen, daß es nützlich ist, Gegner zu haben.

Rathgeber. Worauf man bei ihrer Wahl zu sehen hat.

Berathung, Ueberlegung, Abwägung der Gründe für und wider eine Unternehmung kann nur dann von Nutzen sein, wenn der berathende Intellect frei, d. h. unbeeinflußt vom Willensinteresse ist.

Ist hingegen der Wille bereits, ehe es zur Berathung kommt, für oder wider die Sache eingenommen, dann hilft die Berathung nichts. Die Aufmerksamkeit lenkt sich alsdann überwiegend auf die dem Willensinteresse entsprechende Seite und zieht von der entgegengesetzten Seite ab. Es treten vorwiegend die dem Willensinteresse zusagenden Beweggründe ins Bewußtsein, die ihm nicht zusagenden hingegen werden zurückgedrängt, oder das Gewicht derselben wird geschwächt. Es kommt also zu keiner unbefangenen, unparteiischen Ueberlegung.

Dies kann man nicht blos bei Berathungen eines Individuums in Privatangelegenheiten, sondern auch bei berathenden Körperschaften in Staatsangelegenheiten beobachten. Jede Partei kehrt hier die ihrem Interesse entsprechenden Gründe hervor und drängt die entgegengesetzten zurück oder schwächt das Gewicht derselben. Die Majorität ist in der Regel schon, ehe es zur Berathung kommt, für oder wider die Sache entschieden, und demgemäß fällt dann die Berathung aus.

Zum Rathgeber wähle man daher nur einen völlig Unparteiischen, Uninteressirten, denn nur ein solcher kann die Sache rein objectiv, unbeeinflußt von subjectiven Neigungen und Interessen, also allseitig ansehen.

Der gebieterische Ton. Warum er zu vermeiden ist.

Eine Hauptregel im Umgang mit Menschen ist, ihre Freiheit und Selbstbestimmung zu respectiren, keinen Druck

auf ihren Willen zu üben. Gebieterisches Fordern und Drohen bringt meist das Gegentheil von Dem hervor, was es beabsichtigt, reizt den fremden Willen zur Renitenz, auch wenn die Sache, die man von ihm fordert, noch so gerecht ist und von ihm selbst als gerecht anerkannt wird. Denn Jeder wacht so eifersüchtig über seine Freiheit und Selbständigkeit, daß er lieber eine gute und gerechte Sache unterläßt, als durch fremden Willen gezwungen sie zu thun scheint. Der Widerstand gegen eine im gebieterischen Tone an uns gerichtete Forderung entspringt häufig nicht sowohl aus Opposition gegen ihren Inhalt, als aus Opposition gegen ihre Form. Wir wollen dieser gegenüber unsere Freiheit demonstriren, und daher unsere Renitenz.

Regel: Respectire die fremde Freiheit, appellire an die Selbstbestimmung des Andern, enthalte dich der imperativischen Form.

Das fremde Benehmen. Unser Einfluß auf dasselbe.

Gleiches ruft Gleiches hervor. Dies sollte man sich im Benehmen gegen Andere stets gegenwärtig halten. Dasselbe Betragen, womit wir einem Andern begegnen, fordern wir aus ihm gegen uns heraus. Begegnen wir ihm mit Stolz und mit Verachtung, so wird er uns alsbald seinen Stolz und seine Verachtung entgegensetzen. Begegnen wir ihm dagegen mit Höflichkeit, Achtung, Ehrerbietung, so wird er uns ebenso begegnen. Das fremde Benehmen wird stets nur das Echo des unserigen sein.

Hieraus folgt, daß wir die Weise des Benehmens, die wir von Andern gegen uns beanspruchen, zuvor durch die Art unseres eigenen Benehmens gegen sie zu bestimmen haben. Der Ton, den sie gegen uns anschlagen sollen, ist zuvor von uns gegen sie anzuschlagen. Dadurch beugt man

am sichersten ungehörigem Benehmen Anderer vor, stimmt dasselbe auf den gewünschten Ton.

Eindruck. Er hängt vom Ausdruck ab.

Es kommt in den Fällen, wo man Jemand durch Rede zu einer Ansicht bekehren oder zu einer Handlung bewegen will, nicht blos auf Das an, was man sagt, sondern ebenso und fast noch mehr auf die Art, wie man es sagt, besonders auf den Nachdruck, die Zuversicht, womit man es sagt. Mancher, dessen Argumente Sophismen sind, wirkt doch durch den Glauben, die Zuversicht, die Kraft, mit der er sie vorträgt, mehr, macht tiefern Eindruck, als der, dessen Rede, ob auch noch so wahr, durch kein persönliches Pathos unterstützt wird. Sobald man einem Prediger anmerkt, daß er selbst nicht recht an Das glaubt, was er predigt, ist es mit der Wirkung seines Vortrages vorbei, — ein Beweis, daß hinter der Rede ein Wille stecken muß, der in ihr sich Ausdruck giebt, wenn sie auf Andere Eindruck machen soll. Wie soll Der Andere überzeugen, aus dessen Art und Ton zu reden man merkt, daß er selbst nicht überzeugt ist?

In dringenden Angelegenheiten, wo man auf den Willen eines Andern wirken und ihn zur Theilnahme und kräftigen Hülfe bestimmen will, hat man sich besonders der Gebärdensprache zu bedienen.

Für Gemüths- und Willensangelegenheiten giebt es keine wirksamere Sprache, als die Gebärden; denn diese sind unmittelbarer Ausdruck des Gemüths und Willens, und dringen daher auch unmittelbar in Gemüth und Willen des Andern ein, während Worte erst mittelst des Intellects zum Gemüth und Willen gelangen und als abstract viel zu blaß sind, um eine ergreifende Wirkung zu thun.

Die flehende Miene eines Bedürftigen oder Leidenden ist mitleiderregender, ergreifender, als die wohlgesetzteste, auf

Erweckung des Mitleids berechnete Rede zu sein vermöchte. Eine zornige Gebärde ist wirksamer, als abstracte Strafrede. Ein Liebesblick wirkt tiefer, als noch so schöne Liebesbriefe.

Daraus läßt sich die Regel abnehmen, daß, wenn man an Jemanden ein Willensanliegen hat, wobei es darauf ankommt, sein Gemüth zu erregen und in die gewünschte Stimmung zu versetzen, man sich zum Vortrag desselben nicht der bloßen Worte, sondern der Gebärdensprache als Begleiterin des Worts zu bedienen hat, weshalb in solchen Angelegenheiten persönliches Erscheinen vor dem Angeredeten und durch entsprechende Gebärden unterstützte Rede nöthig ist.

Für bloße Gedankenmittheilung reicht das gesprochene und geschriebene Wort hin; aber persönliche Willensangelegenheiten wollen persönlich durch Gebärden ausgedrückt sein. Ein Kniefall vor einem Hohen und Mächtigen hat oft schon mehr gewirkt, als eine noch so wohlgesetzte seitenlange Bittschrift in persönlicher Abwesenheit.

---

2. Zur Menschenkenntniß.

Ueber Menschenkenntniß im Allgemeinen.

Es ist ein Unterschied zu machen zwischen Kenntniß des Menschen und Kenntniß der Menschen. Zur praktischen Menschenkenntniß ist Beides erforderlich. Man muß die allgemein menschliche Natur kennen; denn aus ihr folgen gewisse Eigenthümlichkeiten, die in jedem menschlichen Individuum vorkommen, deren man daher bei Jedem gewärtig sein darf. Man muß aber auch wissen, worauf man be-

sonders zu achten hat, um den individuellen Charakter des Einzelnen richtig zu erkennen und zu beurtheilen.

Die allgemeine Menschenkenntniß, wie sie die Psychologie giebt, hilft noch nicht zur individuellen, so wenig als die Kenntniß der Form des menschlichen Antlitzes im Allgemeinen dazu hilft, eine individuelle Physiognomie zu kennen.

Das allgemein menschliche Wesen ist zwar in allen menschlichen Individuen gegenwärtig; aber in wie verschiedener Modification ist es in Jedem anzutreffen, wie verschieden ist das Denken, Fühlen und Wollen nach Qualität und Grad in Jedem geartet. Läßt sich nun etwa aus dem allgemein menschlichen Wesen ein Schluß auf diese individuellen Modificationen, in denen jenes Wesen in den einzelnen Individuen erscheint, machen? Gewiß so wenig, als daraus, daß in jedem menschlichen Antlitz Stirn, Augen, Nase, Mund, Kinn anzutreffen sind, die unendlich verschiedene Form und Größe dieser Organe bei verschiedenen Individuen sich ableiten läßt.

Zur individuellen Menschenkenntniß ist Beobachtung der Einzelnen, die man kennen lernen will, nöthig. Sie läßt sich also eigentlich nicht lehren, ist kein Gegenstand einer allgemeinen Wissenschaft, wie die psychischen allgemein menschlichen Eigenthümlichkeiten. Aber doch läßt sich Anleitung geben, wie beim Beobachten Einzelner zu verfahren, auf welche Punkte besonders zu achten ist, um sie richtig kennen zu lernen.

Auch die Kenntniß individueller Physiognomien, wie sie im Leben vorkommen, läßt sich nicht lehren. Wohl aber giebt es eine Anweisung über Das, worauf man wesentlich zu achten hat, um Physiognomien richtig zu beobachten und zu beurtheilen, sowie über die Fehler, die man bei der Beobachtung und Beurtheilung derselben zu vermeiden hat. Denn es giebt eine Lehre über die Kriterien des Wesentlichen und Unwesentlichen in der Physiognomie, sowie über die Bedeutung bestimmter charakteristischer Züge der einzelnen Theile derselben. Diese

allgemeine Lehre, die den Gegenstand der Physiognomik bildet, ist nun zwar, als allgemein, nicht Kenntniß individueller empirischer Physiognomien, aber sie hilft doch viel zu dieser. Man braucht sie nur im einzelnen Fall richtig anzuwenden, um mittelst ihrer sich die Bedeutung einer individuellen Physiognomie zu erschließen.

Ebenso nun ist zwar die Kenntniß des Charakters einzelner Individuen, wie sie im Leben anzutreffen sind, nicht lehrbar. Wohl aber ist lehrbar, worauf man bei Beobachtung und Beurtheilung einzelner Individuen besonders zu sehen und welche Fehler man besonders zu vermeiden hat, um ihren Charakter richtig zu erkennen. Denn es giebt allgemeine Kriterien des Wesentlichen und Unwesentlichen im Charakter, und es giebt eine Deutung bestimmter Charaktereigenthümlichkeiten, die überall anwendbar ist, wo diese Charaktereigenthümlichkeiten in der Wirklichkeit vorkommen.

Diese allgemeine Lehre nun verhilft, richtig angewendet, sehr zur praktischen Menschenkenntniß, aber die Anwendung derselben muß Jeder sich selbst besorgen. Die richtige Anwendung einer allgemeinen Lehre läßt sich nicht mit lehren, sondern ist Sache der Urtheilskraft des Anwendenden.

Nutzen der Menschenkenntniß.

Die erstaunliche Macht des Menschen über die Natur, oder richtiger durch die Natur, beruht auf der geschickten Benutzung der Naturkräfte, und diese auf der genauen Kenntniß ihrer Wirkungsweise und der Bedingungen, unter denen sie in Wirksamkeit treten.

Der nun, welcher von den Charakteren der Menschen und den Motiven, die auf sie wirken, eine ebenso genaue Kenntniß hat und diese Kenntniß eben so klug zu benutzen versteht, erlangt dadurch über oder durch die Menschen eine

ähnliche Macht, sie nach seinem Willen zu lenken und seinen Zwecken dienstbar zu machen, wie der Naturkundige über und durch die Naturkräfte.

Wirklich waren auch alle Helden der Geschichte, die Großes ausgerichtet haben, solche genaue Kenner der Menschen und kluge Benutzer derselben. Sie wußten Jeden an seinen richtigen Ort zu stellen und Jedem diejenige Rolle zuzuweisen, zu der er durch seinen Geist und Charakter befähigt und zu deren Durchführung er, sei es aus innerem Triebe, sei es aus äußeren Motiven, wie Ehre, Gewinn u. s. w. geeignet war.

Die, denen diese Kenntniß fremder Charaktere und diese kluge Benutzung derselben abgeht, können nichts Bedeutendes unter und durch Menschen ausrichten. Der Erfolg hängt durchaus von dieser Kenntniß und Klugheit ab.

Schurken haben oft diese Kenntniß und Klugheit in höherem Grade, als biedere, ehrliche Leute, und darum gelingen jenen ihre verruchten Pläne oft besser, als diesen ihre guten.

Welche gründliche Kenntniß der Charaktere hat nicht z. B. Jago in Shakespeare's „Othello", und wie geschickt weiß er diese Kenntniß zu seinem Plane zu benutzen!

So wie schlechte, so können auch gute Absichten nur in dem Maße gelingen, als Menschenkenntniß sich mit ihnen verbindet.

Der Dämon.

Jeder Mensch hat einen Dämon. Der Dämon ist das, was nicht er, sondern was ihn in seiner Gewalt hat, die ihm wesentliche, sein ganzes Leben beherrschende und gestaltende Eigenthümlichkeit. Der Dämon eines Jeden bestimmt im Wesentlichen sein Schicksal. Denn wie auch immer äußere Einflüsse wirken mögen, so ist doch die Art und das Maß der Wirkung dieser bedingt durch die Eigen=

thümlichkeit eines Jeden, durch seinen Dämon. Daher bei gleichen äußern Einflüssen doch das Schicksal eines Jeden sich verschieden gestaltet, weil die Art der Aufnahme und Aneignung des Aeußern und der Gegenwirkung gegen dasselbe bei Jedem eine verschiedene ist.

Auch Goethe versteht unter dem Dämon die individuelle, unentfliehbare und unzerstückelbare Eigenthümlichkeit eines Jeden. Sein orphisches Urwort „Dämon“:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

— dieses Urwort ist von Goethe selbst (vgl. „Ueber Kunst und Alterthum“, II, Heft 3) so erläutert worden: „Der Dämon bedeutet hier die nothwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene, begränzte Individualität der Person, das Charakteristische, wodurch sich der Einzelne von jedem Andern, bei noch so großer Aehnlichkeit, unterscheidet. Diese Bestimmung schrieb man dem einwirkenden Gestirn zu, und es ließen sich die unendlich mannichfaltigen Bewegungen und Beziehungen der Himmelskörper, unter sich selbst und zur Erde, gar schicklich mit den mannichfaltigen Abwechselungen der Geburt in Bezug stellen. Hiervon sollte nun auch das künftige Schicksal des Menschen ausgehen, und man möchte, jenes zugebend, gar wohl gestehen, daß angeborne Kraft und Eigenheit mehr als alles Uebrige des Menschen Schicksal bestimme. Deshalb spricht diese Strophe die Unveränderlichkeit des Individuums mit wiederholter Betheuerung aus. Das noch so entschieden Einzelne kann, als ein Endliches, gar wohl zerstört, aber, so lange sein Kern zusammenhält, nicht zersplittert, noch zerstückelt werden, sogar durch Generationen hindurch.“

Man kennt einen Menschen nicht, wenn man seinen Dämon nicht kennt.

Constanz als wesentliches Merkmal der Charakterbestimmtheit.

Das einzig sichere Zeichen, daß eine Eigenschaft, ein Trieb, ein Streben wirkliche Charakterbestimmtheit, also nicht blos accidentell ist, sondern zum Wesen des Individuums gehört, in ihm haftet, von ihm unabtrennbar ist, ist dieses, daß es sich constant unter allen, also auch unter entgegengesetzten Umständen und Verhältnissen äußert.

Wer blos gelegentlich einmal ein Gedicht macht, ist noch keine dichterische Natur. Wer aber Alles, was er sieht und erlebt, poetisch auffaßt, wem sich, wie Goethe, Alles in ein Gedicht verwandelt, der ist es.

Mit moralischen Eigenschaften verhält es sich ebenso. Wer die Wahrheit nur dann sagt, wenn es ihm Vortheil bringt, im entgegengesetzten Falle aber lügt, der ist kein wahrheitsliebender Charakter, ist nicht wahrhaftig, weil die Wahrheit in ihm nicht haftet; ebenso ist, wer mäßig lebt, wenn ihn Armuth dazu zwingt, im Reichthum und Ueberfluß aber unmäßig und ausschweifend lebt, kein mäßigkeitsliebender Charakter; ferner, wer gerecht nur gegen Freunde ist, ungerecht aber gegen Feinde, ist kein gerechtigkeitsliebender Charakter u. s. w.

Immer hat man, ehe man eine Eigenschaft bei sich oder bei Andern für Charaktereigenschaft hält, zu prüfen, ob sie sich auch unter entgegengesetzten Umständen und Verhältnissen bewährt, ob sie auch da Stich hält, wo die Umstände zu entgegengesetztem Verhalten verlocken.

Die Widersprüche im Charakter. Sie sind nur scheinbar.

Der Charakter des Individuums ist zwar von Natur ein bestimmter; aber welches seine wesentliche Bestimmtheit sei, das kommt oft, sowohl für es selbst, als für Andere, erst spät an den Tag. Denn erst, nachdem verschiedene und entgegengesetzte Einflüsse auf den Menschen gewirkt und ihm ihr Gepräge aufzudrücken gesucht haben; ferner, erst nachdem der Verstand seine völlige Reife erlangt und die Erkenntniß sich berichtigt hat, nachdem endlich in Folge von beidem manche innere Kämpfe und Conflicte zu bestehen gewesen sind, kommt es an den Tag, welches die herrschende, dominirende Qualität eines Individuums ist, was also seinen wesentlichen und unveränderlichen Charakter ausmacht.

Bisweilen scheint ein Individuum aus einem Charakter völlig in einen andern, entgegengesetzten umgeschlagen zu sein. Einer z. B., der früher mild und fügsam war, ist jetzt eigensinnig und herrschsüchtig, oder auch umgekehrt. In solchen Fällen hat man zu bedenken, daß, da doch zwei einander widersprechende Qualitäten nicht das Wesen eines Individuums ausmachen können, nur eine von beiden die Qualität des Charakters bilden kann, die andere hingegen ihm nur äußerlich anhaftete, entweder nur Folge der Verhältnisse war, oder Folge kluger Berechnung. Mancher z. B., der, ehe er zu Macht und Herrschaft gelangte, sich unterwürfig und fügsam zeigte, tritt, nachdem er auf den Gipfel der Macht gelangt ist, hochfahrend und herrschsüchtig auf und offenbart damit erst seinen wahren Charakter. Die frühere Unterwürfigkeit war entweder nur Folge der frühern drückenden Verhältnisse, oder auch sie war nur eine schlau berechnete Maske, um zur Macht und Herrschaft zu gelangen.

Manchmal ist von zwei im Laufe der Zeit auftretenden entgegengesetzten Erscheinungsweisen nicht blos die eine nicht, sondern auch die andere nicht Ausdruck des Charakters,

sondern beide nur entweder Folge des Wechsels der Verhältnisse, oder des Wechsels der Erkenntniß des Individuums, so daß der wahre Charakter desselben in keiner von beiden, sondern in einer hinter beiden verborgenen Qualität zu suchen ist.

Die äußere Erscheinung. Sie ist nicht immer Ausdruck des innern Wesens.

Nichts ist so trüglich, als der Schluß von der äußern Erscheinung auf das innere Wesen. Denn eine und dieselbe äußere Erscheinung kann sehr verschiedene Gründe haben. Bei dem Einen kann sie Ausdruck seines Wesens, seines Charakters, bei dem Andern kann sie seinem Wesen fremd, kann Folge äußerer Eindrücke und Verhältnisse sein.

Ein unreinliches Aussehen z. B. kann Folge des innern Mangels an Reinlichkeitsliebe, kann aber auch Folge der Arbeit und Beschäftigung sein, mit der Einer in seinem Berufe zu thun hat. Ein Schornsteinfeger z. B. sieht schwarz und rußig aus. Folgt aber daraus, daß er die Reinlichkeit nicht liebt, keinen Sinn für Reinlichkeit hat? Eben so nun haftet Manchem im Leben durch seine Erziehung, seinen Beruf, seine Verhältnisse und Schicksale ein Aeußeres, eine Erscheinungsweise an, die nichts weniger als der Spiegel seines Innern, seines Wesens ist.

Wie die äußern Verhältnisse, so bringen auch innere versteckte Absichten oft eine ganz andere äußere Erscheinung zu Wege, als die dem Charakter entsprechende. Mancher heuchelt in Worten und Werken Eigenschaften, die er nicht besitzt, blos um gewisse Güter und Genüsse zu erlangen, nach denen er seinem Charakter zufolge strebt.

Wenn nun Verhältnisse und Absichten die Nichterscheinung von Eigenschaften, die innerlich vorhanden sind, und die Erscheinung von solchen, die innerlich fehlen, bewirken, so ist klar, daß man, um zu ächter Menschenkenntniß zu ge-

langen, stets bei jeder äußern Erscheinungsweise erst zu untersuchen hat, ob sie aus dem innern Wesen der Person, oder aus äußern Einflüssen, oder aus versteckten Absichten entspringt, ehe man aus ihr einen Schluß auf das Innere zieht.

Selbstkenntniß und Kenntniß Anderer. Wodurch sie sich bereichert und berichtigt.

Um ein Wesen richtig zu kennen, muß man es in den verschiedensten Relationen zu andern Wesen, in den verschiedensten Beziehungen und Lagen beobachtet haben.

Für die Selbstkenntniß und die Kenntniß Anderer folgt hieraus, daß, wer sich und Andere nur in wenigen und einförmigen Relationen zu beobachten Gelegenheit gehabt, sich und Andere nur mangelhaft kennen kann. Die Selbstkenntniß und die Kenntniß Anderer bereichert und berichtigt sich in dem Maße, als die Lagen und Verhältnisse, in denen man während des Lebens sich und Andere sieht, vielfacher und verschiedenartiger werden. Um sich und Andere ganz zu kennen, müßte man Gelegenheit gehabt haben, sich und die Andern in den heterogensten Lagen und Verhältnissen zu sehen. Dann würde man wissen, wessen man selbst und wessen die Andern fähig sind und wessen nicht, was der eigenen und fremden Natur gemäß, und was ihr zuwider ist, worin die eigenen und fremden Stärken und worin die Schwächen bestehen, was das in allem Wechsel Beharrende und was das Veränderliche an uns selbst und an Andern ist.

Wenn Goethe sagt, es bilde ein Charakter sich in dem Strom der Welt, so kann man mit gleicher Wahrheit sagen: Volle Selbstkenntniß und Kenntniß Anderer erlangt man nur in dem Strom der Welt.

Will man Jemand prüfen, so hat man ihn absichtlich in die verschiedensten Lagen zu versetzen.

Wesen und Ingredienz. Beide sind zu unterscheiden.

Es ist ein großer Unterschied, ob eine Eigenschaft in einem Werke oder einer That blos ein Ingredienz bildet, oder ob das Werk, die That ganz und gar Ausfluß dieser Eigenschaft ist, diese also das Wesen derselben bildet. Ein Werk z. B., in welchem einzelne poetische Anschauungen, oder philosophische Gedanken vorkommen, ist darum noch kein poetisches, oder philosophisches Werk. Eine That, bei welcher ein egoistisches Motiv mitgewirkt hat, ist darum noch keine egoistische That.

Eine Eigenschaft, die das Wesen eines Werks oder einer That ausmacht, schließt nicht aus, daß eine entgegengesetzte Eigenschaft als Ingredienz darin vorkommt. Ein wissenschaftliches Werk z. B. kann unwissenschaftliche Partieen enthalten. Eine verständige Rede kann hier und da unverständig, eine logische Darstellung hier und da unlogisch sein. In eine edele That kann Unedles sich einmischen.

Denn dies ist eben die Natur der irdischen Dinge, daß das Wesen selten rein zum Ausdruck kommt, daß den wesentlichen Eigenschaften einer Sache sich oft Ungehöriges, Verunreinigendes ansetzt.

Niederträchtig aber wäre es, wenn man dies dazu benutzte, ein werthvolles Werk, oder eine gute That zu verkleinern und herabzusetzen, indem man die ungehörige, wesenswidrige Eigenschaft derselben, die nur ein Ingredienz bildet, für das Wesen, für die Essenz derselben ausgäbe.

Dieses Kniffs bedienen sich bekanntlich alle Anschwärzer und Verleumder. Ein Werk z. B., in welchem einzelnes Unlogisches vorkommt, nennen sie flugs ein unlogisches Werk; eine That, zu der ein egoistisches Motiv mitgewirkt hat, nennen sie flugs eine egoistische That.

Die Anwendung nun von den Werken und Thaten auf die Personen ist leicht zu machen. Wie bei den Werken und Thaten, kommt es auch bei den Personen, um sie gerecht zu beur-

theilen, hauptsächlich darauf an, Wesen und Ingredienz zu unterscheiden, nicht dem Wesen beizulegen, was nur ein fremdartiges Ingredienz bildet.

Sowie ein tadelnswerthes Ingredienz in dem Charakter einer Person noch nicht zur Verwerfung der Person berechtigt, so auch ein lobenswerthes noch nicht zur Verherrlichung der Person.

Charaktersymptome. Sie sind nicht zu verwechseln mit Verstandessymptomen.

Bei Beurtheilung Anderer hat man sich zu hüten, für ein Charaktersymptom zu halten, was blos ein Symptom des Verstandes (Intellects) ist. Zwei Individuen können den gleichen Charakter haben, die Handlungsweise Beider aber kann dabei sehr verschieden ausfallen, weil der Eine klug, verständig, der Andere dumm, unverständig ist. In einem solchen Falle würde man doch sehr irren, wenn man von der Verschiedenheit der Handlungsweise auf die Verschiedenheit des Charakters schließen wollte. Wenn z. B. von Zweien der Eine von einem schweren Unternehmen bald abläßt, während der Andere es beharrlich fortsetzt, wie leicht könnte man da irren, wenn man Jenen für muthlos und wankelmüthig, Diesen hingegen für muthig und beharrlich hielte. Beide können gleich muthig und beharrlich sein; aber der Eine sieht vielleicht ein, daß das begonnene Unternehmen ein verfehltes ist, daß zum Gelingen desselben gegenwärtig die Bedingungen noch nicht vorhanden sind, und läßt aus diesem Grunde davon ab, während der Andere, dieser Einsicht ermangelnd, oder eine günstigere Ansicht hegend, in dem Begonnenen fortfährt.

Ich habe einst zwei Knaben sich abmühen sehen, über eine ziemlich hohe Barrière zu springen. Beide nahmen wiederholt einen gleich herzhaften Anlauf. Doch da es

ihnen nicht gelang, hinüberzukommen, stand der Eine bald davon ab, während der Andere immer und immer wieder neue Versuche machte. Dieses verschiedene Verhalten kann nun allerdings einen verschiedenen Charakter indiciren, kann aber auch nur ein Zeichen verschiedenen Verstandes sein. Der Eine sah vielleicht die Unmöglichkeit des Hinüberkommens bald ein und stand darum von weitern Versuchen ab, während der Andere das Gelingen für möglich hielt.

Qualität des Verstandes. Von ihr ist nicht auf die Qualität des Willens zu schließen.

Von der intellectuellen Begabung eines Menschen ist nicht auf seinen Willen zu schließen. Es kann Einer einen sehr scharfen Verstand und sehr schlechten Willen haben. Schopenhauer hat den Intellect mit Recht ein Werkzeug des Willens genannt.

Wirklich zeigt der Intellect diese seine Natur in seiner Unselbständigkeit den Zwecken gegenüber, zu denen der Wille ihn gebraucht. Wie jedes andere Werkzeug gleichgültig dagegen ist, ob man es zu einem guten oder schlechten Zweck gebraucht, ein Messer z. B. gleichgültig dagegen ist, ob man es zur Tödtung oder zur Erhaltung gebraucht, die Zunge gleichgültig dagegen ist, ob man mit ihr Wahrheit oder Lüge sagt; so ist auch der Intellect gleichgültig dagegen, ob man ihn, wie die Egoisten, dazu anwendet, die besten Mittel zur Bereicherung, zur Herrschaft, zur Wollust oder, wie die Weisen und Tugendhaften, dazu, die besten Mittel zur wahren Erkenntniß und ächten Sittlichkeit ausfindig zu machen.

Der Intellect versagt dem Schurken, dem schlauen Heuchler und Betrüger ebenso wenig seine Dienste, wie dem Erlöser, der sich für das Wohl der Menschheit opfert. Also

hüte man sich, von glänzenden intellectuellen Gaben auf die Güte des Charakters zu schließen.

Standes- und Berufscharakter. Von ihm ist nicht auf den individuellen Charakter zu schließen.

Man kennt einen Menschen noch nicht, wenn man blos von ihm weiß, welchem Stand, Rang, Beruf, oder welcher sonstigen äußern Kategorie er angehört. Gewöhnlich macht man sich ein Bild von dem Charakter eines Individuums nach solchen äußerlichen Kategorien und findet sich dann bei näherer Bekanntschaft mit seiner Person oft getäuscht, indem man z. B. unter dem Gewande eines Geistlichen oder Gelehrten ein ganz gemeines Individuum findet, während man einen dem höhern Stande entsprechenden edeln Charakter zu finden erwartete, voraussetzend, daß der individuelle Charakter und der Standescharakter sich decken müßten. Da nicht Jeder seinen Beruf aus *innerm* Drange gewählt, sondern Viele nur durch Zufall, durch äußere Umstände und Einflüsse in denselben hineingerathen sind, so kann man auch nicht bei Jedem mit Sicherheit von dem Beruf auf seinen Individualcharakter schließen.

Nur bei Denen, die sich aus innerm Drange einem Berufe gewidmet haben, der es mit den höchsten und edelsten Angelegenheiten des Menschengeschlechts zu thun hat, läßt sich auf einen entsprechenden edeln Charakter und erhabene Gesinnung schließen.

Das Einzelne. Es ist in seinem Zusammenhange aufzufassen.

Man kennt einen Menschen noch nicht, wenn man von ihm blos einzelne Aeußerungen, einzelne Reden und Hand-

lungen kennt, ohne einen Einblick in den Zusammenhang zu haben, in welchem dieses Einzelne bei ihm steht. Es können Zwei Dasselbe sagen und thun und doch sehr verschiedenen Charakters sein. Auf den Zusammenhang, auf die Motive kommt hier Alles an. Worte und Handlungen sind Aeußerungen, denen ein sehr verschiedenes Inneres zu Grunde liegen kann. Bei dem Einen können sie seine Ueberzeugung und seinen Willen ausdrücken, bei dem Andern können sie darauf berechnet sein, seine eigentliche Ueberzeugung und seinen Willen zu verdecken, zu verbergen, bei einem Dritten können sie Ausbruch einer momentanen Stimmung, einer vorübergehenden Affection sein.

Eine Hauptregel zur Menschenkenntniß ist daher diese, in den Sinn und Zusammenhang der Worte und Thaten eines Menschen einzudringen, zu unterscheiden, ob dieselben treuer Ausdruck seines innern Wesens, oder nur berechnetes Mittel zu einem verdeckten Zweck, oder nur Folge einer momentanen Anwandlung sind.

Gegenstand und Sinn. Sie beleuchten einander gegenseitig.

Schiller sagt sehr wahr:

Nur der große Gegenstand vermag
Den tiefen Grund der Menschheit aufzuregen;
Im engen Kreis verengert sich der Sinn,
Es wächst der Mensch mit seinen größern Zwecken.

Gleich wahr aber, als: „Es wächst der Mensch mit seinen größern Zwecken", ist auch das Umgekehrte: „Es wachsen die Zwecke des Menschen mit seinem größern Sinn."

Gegenstand und Sinn influiren auf einander gegenseitig. Großer Gegenstand erweitert den Sinn, und der erweiterte Sinn wiederum findet nur Genügen an großen

Gegenständen, beschäftigt sich nur mit Großem, kann durch Kleines nicht mehr ausgefüllt und befriedigt werden.

Aus dem Gegenstande daher, mit dem sich ein Mensch beschäftigt und an dem er Genügen findet, kann man auf seinen Sinn, und aus dem Sinn wiederum, der ihm eigenthümlich ist, kann man auf seinen Gegenstand schließen. Ist eine von beiden Größen gegeben, so kann man daraus die andere erkennen. Ein Faustischer Sinn z. B. kann unmöglich an Dem Gefallen finden, was einen Wagner befriedigt, und Faust muß daher sich wundern:

Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung schwindet,
Der immerfort an schalem Zeuge klebt,
Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt,
Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet!

Aus dem Gegenstand, der einen Wagner befriedigt und ausfüllt, läßt sich auf seinen Sinn schließen.

Assimilation. Aus ihr läßt sich der Charakter erkennen.

Jeder verwandelt, so wie leiblich, so auch geistig den ihm von Außen gebotenen Stoff in seine eigene Natur. Daher ist dem Reinen Alles rein. Der Schlüpfrige, Unreine dagegen macht die Geschlechtsverhältnisse zum Gegenstand von Zoten. Der Gemeine leitet Alles aus gemeinen, der Edle aus edlen Motiven ab. Was wir auch anrühren mögen, es verwandelt sich unter unsern Händen in das Unsrige. Dem geborenen Dichter wird Alles, was er erlebt, zum Gedicht, dem geborenen Tonkünstler zum Tonbild, dem geborenen Denker zum Philosophem.

Daher lebt Jeder in einer andern Welt, Jeder in der seinigen; denn aus der gleichen Außenwelt macht Jeder durch Assimilation etwas Anderes, verwandelt sie in ein anderes Inneres.

Aus Dem daher, was Einer aus der Außenwelt, in der er lebt, innerlich macht, aus der subjectiven Form, die er dem objectiven Stoff giebt, läßt sich erkennen, was er ist.

Causalnexus der Charaktereigenschaften. Es ist wichtig, ihn zu kennen.

Für die Menschenkenntniß ist es von Wichtigkeit, zu wissen, welche Eigenschaften unter einander wie Grund und Folge zusammenhängen, so daß die eine die andere entweder als ihren Grund voraussetzt, oder als ihre Folge nach sich zieht, und welche Eigenschaften einander als unvereinbar ausschließen, so daß, wenn die eine da ist, die andere nicht da sein kann.

Der dieses Wissende vermag aus der Anwesenheit einer bestimmten Eigenschaft im Charakter auf die An- oder Abwesenheit anderer zu schließen.

Weiß ich z. B., daß Neid und Schmähsucht wie Grund und Folge zusammenhängen, indem den Neidischen die Eigenschaften und Güter, die er am Andern beneidet, schmerzen und er deshalb beflissen ist, ihn und sie herabzusetzen, zu verkleinern, so kann ich aus der neidischen Natur eines Menschen auf seine Schmähsucht schließen, sowie umgekehrt aus der Schmähsucht eines Menschen auf seine neidische Natur.

Sehe ich, daß Jemand sich herzlich über das Glück und das Verdienst Anderer, selbst Solcher, die er Ursache hätte zu beneiden, freut, so kann ich, da solche Freude und Neid einander ausschließen, aus seiner Freude folgern, daß er keine neidische Natur ist.

Kenne ich den Ursprung der Affectation, weiß ich, daß Affectation, das Zurschautragen einer Eigenschaft, welche in Wirklichkeit fehlt, aus der Absicht entspringt, glauben zu machen, daß sie vorhanden sei, dann kann ich aus einem

affectirten Benehmen mit Sicherheit schließen, daß der sich so Benehmende die Aufmerksamkeit von dem Fehlen der Eigenschaft, die er affectirt, ablenken will. Denn wer eine Eigenschaft wirklich besitzt, braucht sie nicht zu affectiren; wer sie affectirt, besitzt sie nicht. „Das Affectiren irgend einer Eigenschaft, das Sichbrüsten damit, ist ein Selbstgeständniß, daß man sie nicht hat. Sei es Muth, oder Gelehrsamkeit, oder Geist, oder Witz, oder Glück bei Weibern, oder Reichthum, oder vornehmer Stand, oder was sonst, womit Einer groß thut; so kann man daraus schließen, daß es ihm gerade daran in etwas gebricht: denn wer wirklich eine Eigenschaft vollkommen besitzt, dem fällt es nicht ein, sie herauszulegen und zu affectiren, sondern er ist darüber ganz beruhigt. Dies ist auch der Sinn des spanischen Sprichworts: herradura que chacolotea clavo le falta (dem klappernden Hufeisen fehlt ein Nagel"). (Vgl. Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena", 2. Aufl., II, 485.)

Kenne ich das Wesen des Stolzes, weiß ich, daß der Stolze Alles sich selbst verdanken, in Allem auf sich beruhen, sich selbst genug sein, daß er also von keinem Andern abhängig, Keinem verbindlich sein will, so werde ich von Einem, den ich als stolz kenne, nicht erwarten, daß er einen Rath, oder eine Unterstützung, eine Wohlthat, von mir wird annehmen wollen, oder daß er einen ihm erwiesenen Dienst nicht sofort durch einen Gegendienst wird tilgen wollen, um nur keine Verbindlichkeit zu haben. Ich werde ihm also keinen Rath und keine Wohlthat anbieten.

Kenne ich das Wesen der Eitelkeit, weiß ich, daß der Eitle, im Gegensatz zum Stolzen, sich nicht selbst genug ist, sondern sich in der Meinung Anderer zu erhöhen sucht, um den Beifall der Menschen buhlt, so weiß ich auch, daß man den Eitlen durch Schmeichelei sehr leicht sich gewinnen, hingegen ihn durch Nichts so sehr verletzen und sich zum Feinde machen kann, als durch Spott oder Geringschätzung. Ich werde daher, wenn mir an seiner Gunst gelegen ist, mein Benehmen danach einrichten.

Ebenso, wie mit den hier beispielsweise angeführten, verhält es sich mit allen andern Charaktereigenschaften. Immer läßt sich aus dem Herrschen einer bestimmten Eigenschaft im Charakter auf die Anwesenheit derjenigen andern Eigenschaften schließen, die jene entweder als Grund voraussetzt, oder als Folge nach sich zieht, sowie auf die Abwesenheit derjenigen, die jene ausschließt. Vom Schwärmer, vom Phantasten z. B. haben wir nicht die Nüchternheit und Objectivität des trockenen Verstandesmenschen, vom Pedanten nicht die Geistesfreiheit des Genialen zu erwarten, noch auch von Diesen die Eigenschaften und das Verhalten Jener. Der Weichherzige, von Gefühlen sich bestimmen Lassende, Sentimentale, kann nicht rigoros sein, kann nicht starren Principien folgen, noch auch der Principienmensch sich von Gefühlen bestimmen lassen u. s. w.

Differenz zwischen höheren und gewöhnlichen Naturen.

Es ist eine bekannte Erfahrung, daß Dichter und Philosophen in ihren Werken oft die weisesten und edelsten Grundsätze und Gesinnungen äußern, ihr Leben aber denselben nicht entspricht. Von ihren Werken auf ihre Person schließend, finden wir uns alsdann, diese näher kennen lernend, getäuscht. Da preist z. B. ein Dichter in seinen Gedichten das Glück des häuslichen Lebens und entwirft eine bezaubernde Schilderung von diesem, führt aber selbst ein wildes Junggesellenleben außer dem Hause, u. s. w.

Sind diese Genies nun, deren Leben das Gegentheil bildet zu ihren Werken, etwa Heuchler? — Ich sage: Nein.

Der Heuchler ist ein Lügner. Er trägt Grundsätze und Gesinnungen zur Schau, die seinem Wesen fremd sind. Dies zur Schau Tragen ist ihm Mittel zu seinen egoistischen Zwecken.

Aber jene Dichter und Philosophen, die in ihren Werken

besser sind, als im Leben, lügen nicht. Sie tragen nicht hohe Ideale zur Schau, um gemeine, selbstsüchtige Zwecke damit zu verbergen, sondern die Ideale, die sie in ihren Werken entwerfen, sind wirklich ihre eigenen, sind Ausdruck ihres eigensten, innersten Wesens. Es trifft sie blos der Vorwurf, daß ihr persönliches Leben ihrem eigenen Wesen nicht immer entspricht, daß sie als Personen nicht immer das realisiren, was sie als Dichter und Denker zum Musterbild machen.

Sie sind so wenig Heuchler, wie Einer, der die Gesundheit über Alles preist und doch dabei krank ist. So wenig, wie es ein Widerspruch ist, in Wirklichkeit krank zu sein und dennoch die Gesundheit über Alles zu lieben, so wenig ist es ein Widerspruch, im persönlichen Leben allerlei Schwächen, wie Eitelkeit, Empfindlichkeit, Heftigkeit, Lüsternheit, Neid, Groll u. s. w. an den Tag zu legen und doch in seinen poetischen oder philosophischen Werken ganz das Gegentheil von allem diesen zum Ideal zu erheben.

Es ist eben in den höhern Menschen Etwas, was über ihre Person hinausgeht, sie sind ihrem innersten Wesen nach besser, als in ihrer persönlichen Erscheinung. Man darf sie daher nicht nach dieser letztern beurtheilen.

Bei gemeinen Menschen, bei der Fabrikwaare der Natur, decken sich inneres Wesen und persönliche Erscheinung; so kleinlich und gemein, wie sie als Personen im Leben sich zeigen, so kleinlich und gemein sind sie auch ihrem Wesen, ihrem Charakter nach. Bei höhern Menschen hingegen ist ein Ueberschuß des Wesens über die persönliche Erscheinung. Sie sind ihrem wahren Wesen nach überpersönlich, sind erhaben über ihre eigene Person und deren Schwächen.

Abweichung der Urtheile über eine und dieselbe Person. Worauf sie beruht.

Es ist eine bekannte Erfahrung, daß über eine und dieselbe Person von Verschiedenen oft ganz entgegengesetzt geurtheilt wird. Die Einen loben und preisen Den, den die Andern tadeln und verwerfen. Die Einen fühlen sich von Dem angezogen, der auf die Andern abstoßend wirkt.

Dies kann verschiedene Gründe haben. Es kann sein, daß der zugleich Gelobte und Getadelte lobens- und tadelnswerthe Eigenschaften in sich vereinigt und daß im Verkehr mit ihm die Einen nur seine lobenswerthen, die Andern nur seine tadelnswerthen Eigenschaften zu fühlen bekommen. Einer ist z. B. ein angenehmer Gesellschafter, ist in geselligen Cirkeln der Liebenswürdigste, Rücksichtsvollste, Zuvorkommendste, den man sich nur denken kann, zu Hause aber, gegen die Seinigen, gegen Weib, Kind und Dienerschaft ist er ein Tyrann, ein rücksichtsloser Egoist, ein Quälgeist. Natürlich nun werden Diejenigen, die nur gesellig mit ihm verkehren, ihn liebenswürdig finden und loben, die Andern ihn abscheulich finden und tadeln.

Dieser Grund der verschiedenen Beurtheilung ist der häufigste. Er besteht darin, daß Einer entgegengesetzte Eigenschaften in sich vereinigt und mit den Einen nur durch diese, mit den Andern nur durch jene Eigenschaft in Berührung kommt. Es ist hier also eigentlich nicht die ganze Person, sondern nur besondere Seiten derselben, was Anlaß zu entgegengesetzten Urtheilen giebt.

Ein anderer Grund entgegengesetzter Beurtheilung einer und derselben Person liegt nicht sowohl in den verschiedenen Seiten derselben, als darin, daß die ganze Person in ihrer Eigenthümlichkeit den Einen homogen, den Andern heterogen ist. Die Einen fühlen sich durch dieselbe Person in ihrem Wesen bejaht, durch welche die Andern sich verneint fühlen. Homogene Naturen ziehen einander an, heterogene stoßen

einander ab. Schwärmerische Naturen z. B. fühlen sich durch kalte Verstandesmenschen abgestoßen.

Homogeneität und Diversität des ganzen Charakters ist also der zweite Hauptgrund des entgegengesetzten Urtheils über eine und dieselbe Person.

Das Absprechen.

Manche sprechen einem Menschen eine Eigenschaft ab, blos weil er sie nicht in dem Sinne oder in dem Grade besitzt, wie sie dieselbe fordern. Sie nennen z. B. einen Menschen gemüthlos, weil er nicht ihre Art von Gemüthlichkeit besitzt, oder weil das Gemüth nicht das allein und ausschließlich Herrschende in ihm ist.

Aber eine Eigenschaft absprechen darf man mit Recht nur Dem, dem sie gänzlich fehlt, nicht aber Dem, bei dem sie nur in einem eingeschränkten Sinne und Grade vorkommt. Ein Mensch ist darum noch nicht gemüthlos, weil er neben dem Gemüth auch den Verstand walten läßt und weil seine Art von Gemüthlichkeit keine weichliche, weinerliche ist.

Jenes Absprechen verräth immer Einseitigkeit und Beschränktheit, Vernarrtheit in eine besondere Art und einen besondern Grad einer Qualität. Dem blind Gläubigen z. B. ist Der ungläubig, der nicht in dem Sinne und Grade gläubig ist, wie er. Dem hündisch Treuen ist Der treulos, der nicht seine Art und seinen Grad von Treue besitzt, u. s. w.

Interesselosigkeit als Grundbedingung der richtigen Erkenntniß und Beurtheilung Anderer und seiner selbst.

Man wird schwerlich ein richtiges Bild von Jemandem erlangen, wenn man ihn nur aus der Schilderung und Be-

urtheilung Derer kennt, die ein Interesse haben, ihn in einem bestimmten, sei es günstigen oder ungünstigen Lichte darzustellen, ihn entweder zu idealisiren, oder zur Carricatur zu machen.

Also wird man Einen, den man noch nicht kennt, weder durch seine Freunde, noch durch seine Feinde richtig kennen lernen; denn diese haben eben ein Interesse, ihn so darzustellen, wie es ihrer Zu- oder Abneigung, ihrer Liebe oder ihrem Haß entspricht. Sie zeigen ihn nicht, wie er ist, sondern wie er für sie ist.

Die Klugheit fordert daher, über Einen, dessen Charakter man nicht aus eigener Beobachtung kennt, nicht Solche zu befragen, die als Freunde oder als Feinde interessirt sind, ihn entweder anzuweißen oder anzuschwärzen, sondern einen völlig Uninteressirten.

Aus demselben Grunde aber hat man auch bei eigener Beobachtung und Erforschung eines Charakters jedes egoistische Interesse zu unterdrücken, welches verfälschend auf das Urtheil einwirken kann.

Weil das Interesse das Urtheil verfälscht, haben Aeltern nicht leicht ein richtiges Urtheil über ihre Kinder, Ehegatten nicht leicht ein richtiges Urtheil über einander, Schriftsteller und Künstler nicht leicht ein richtiges Urtheil über ihre Werke. Denn diese alle sind interessirt, die Person oder Sache, über die sie urtheilen, in einem günstigen Lichte zu sehen und darzustellen.

Am schwersten aber wird es, sich selbst richtig zu beurtheilen, weil hier das Interesse am stärksten und unmittelbarsten auf das Urtheil influirt. Idealisirt man schon seine Freunde, wie viel mehr noch sich selbst, der man doch sein größter Freund ist!

Grundbedingung der objectiven Erkenntniß Anderer und seiner selbst ist also die Interesselosigkeit. Nur weil diese so selten ist, ist richtige Erkenntniß Anderer und seiner selbst so selten.

Leichte und schwere Durchschaubarkeit. Zwiefache Quelle derselben.

Jeder, der im Leben mit Menschen verschiedener Art verkehrt hat, wird erfahren haben, daß es leicht und schwer durchschaubare Naturen giebt, daß die Einen beinahe, wie Sonnen- und Mondfinsternisse, sich vorher berechnen lassen, die Andern unberechenbar sind.

Es macht jedoch einen großen Unterschied, aus welchem Grunde Einer entweder leicht oder schwer durchschaubar ist.

Es kann Einer leicht durchschaubar sein, weil er, wie die Kinder, naiv dumm ist, nichts von der Kunst der Verstellung, als einer der nöthigsten Künste im Leben weiß, und diese Kunst noch nicht geübt hat. Es kann Einer aber auch leicht durchschaubar sein, nicht weil er zu dumm ist, sich zu verstellen, sondern weil er als ein gerader, offener, wahrheitsliebender Charakter die Verstellung verachtet, auf die Vortheile verzichtet, die aus der Verstellung entspringen.

So wie die leichte Durchschaubarkeit eine zwiefache Quelle haben, entweder aus der Unfähigkeit des Verstandes zu List und Heuchelei, oder aus der Geradheit des Charakters, also aus der Unfähigkeit des Willens zu krummen Wegen entspringen kann, so kann auch die schwere Durchschaubarkeit eine zwiefache Quelle haben. Sie kann ebenfalls entweder aus dem Verstande, oder aus dem Charakter entspringen. Bei dem Listigen, Schlauen, Durchtriebenen entspringt sie aus dem Verstande; bei dem Unentschiedenen, d. h. bei Dem, in welchem entgegengesetzte Triebe kämpfen und bald der eine, bald der andere die Oberhand gewinnt, keiner aber zum entschiedenen Durchbruch und zur permanenten Herrschaft gelangt, entspringt sie aus dem Charakter.

Man hat daher, wenn man im Leben mit leicht oder mit schwer durchschaubaren Naturen in Berührung kommt, auf die Quelle zu achten, aus welcher bei ihnen die leichte oder schwere Durchschaubarkeit entspringt.

Bei Frauen entspringt ihre schwere Durchschaubarkeit aus ihrer List, ihrer Verstellung, also aus dem Verstande. Aus der gleichen Quelle entspringt sie überhaupt bei Allen, die in Folge ihrer eigenthümlichen Natur oder Lage ähnlich, wie die Frauen, Ursache haben, ihre wahren Neigungen und Meinungen nicht zu verrathen.

Selbstschätzung und Schätzung Anderer. Die verschiedenen Motive derselben.

Es ist charakteristisch, worauf sich bei Einem die Selbstschätzung und die Schätzung Anderer gründet.

Es giebt nämlich einen dreifachen Grund der Schätzung:

1) Das, was Einer ist (persönliche Qualitäten).

2) Das, was Einer hat (Hab und Gut).

3) Das, was Einer vorstellt (Rang und Ansehen).

Worauf nun Einer überwiegend Werth legt, wegen dessen wird er auch sich selbst und Andere schätzen. Der Eine schätzt sich und Andere wegen Dessen, was er und was sie sind, also wegen der intellectuellen und moralischen Qualitäten. Der Andere schätzt sich und die Andern wegen Dessen, was er und was sie haben, also wegen der äußern Güter und Besitzthümer. Ein Dritter schätzt sich und die Andern wegen Dessen, was er und was sie vorstellen, also wegen der Geltung in der Meinung Anderer.

Worauf sich bei Einem die Selbstschätzung gründet, darauf gründet sich bei ihm auch die Schätzung Anderer, und, umgekehrt, worauf sich seine Schätzung Anderer gründet, darauf gründet sich auch seine Selbstschätzung.

Man kann daher aus dem Motive der Selbstschätzung bei Einem auf die Leute schließen, die er vorzugsweise schätzen wird. Wer von sich nur wegen Dessen, was er hat, oder wegen dessen, was er vorstellt, groß denkt, von Dem ist nicht zu erwarten, daß er Solche, die nichts haben

oder nichts vorstellen, besonders respectiren wird, möchten sie auch noch so viel sein. Wer hingegen nur wegen Dessen, was er ist, von sich groß denkt, von dem ist nicht zu erwarten, daß er von Leuten, die nichts sind, groß denken wird, möchten sie auch noch so viel haben oder vorstellen.

Es ist wichtig, das Motiv zu durchschauen, aus welchem man von Andern geschätzt wird. Mancher bildet sich vielleicht ein, wegen seiner persönlichen Qualitäten geschätzt zu werden, und es ist doch nur seine Habe oder sein Rang, was die Andern an ihm schätzen. Die Enttäuschung ist dann bitter.

Gemeine Naturen beanspruchen Hochschätzung von Andern wegen dessen, was sie haben oder vorstellen; der Edle will nur wegen dessen geschätzt sein, was er ist, und fühlt sich verletzt, wenn er dahinter kommt, daß die ihm entgegengebrachte Schätzung nur seiner Habe oder seinem Range gilt.

Den seines persönlichen Werthes Bewußten kann Geringschätzung Anderer aus dem Grunde, daß er nichts hat oder nichts vorstellt, nicht irre machen.

Glückswechsel. In ihm zeigt sich der Unterschied der Charaktere.

Nirgends hat man so Gelegenheit, den Charakter eines Individuums kennen zu lernen, als beim plötzlichen Umschlag des Glückes. Da zeigt sich, wer Einer ist, ob er ein Charakter (im eminenten Sinne des Wortes) ist, oder ob er blos ein Product der äußern Umstände und Verhältnisse, also charakterlos ist.

Wer im Glück wie im Unglück sich gleich bleibt, beim plötzlichen Umschlag von Unglück zu Glück nicht übermüthig und ausgelassen, beim entgegengesetzten Umschlag nicht ge-

beugt und kleinmüthig wird, der beweist eo ipso, daß er über den Wechsel der äußern Umstände und Verhältnisse erhaben, daß er ein selbständiger Charakter ist, daß er seinen Halt und seine Stütze nicht in äußern Dingen hat, sondern in sich selbst, weshalb das äußere Glücksgebäude zusammenbrechen kann, ohne daß er selbst mit zusammenbricht.

Wer hingegen mit dem Umschlag des Glückes selbst umschlägt, der beweist eo ipso, daß er selbst nichts ist, daß er keinen Kern in sich hat, daß er ein Product der äußern Umstände und Verhältnisse ist.

Scham als Charaktermerkmal.

Es ist charakteristisch, welcher Dinge und vor welchen Personen sich Einer schämt.

Die Dinge, deren sich Einer schämt, die er also für eine Schande hält, lassen auf Das schließen, worein er seine Ehre setzt. Wer sich z. B. schämt, noch keinen Orden zu haben, den kann man sicher für Einen, der seine Ehre in äußere Ehrenzeichen setzt, halten, also für Einen, der seinen Werth in Das setzt, was er in den Augen der Welt vorstellt. Wer sich schämt, noch kein Millionär zu sein, den kann man daraus als Einen erkennen, der seine Ehre, seinen Werth in Das setzt, was er hat. Wer sich hingegen schämt, einen gewissen Grad von Bildung und Tugend noch nicht erreicht zu haben, den kann man für Einen, seinen Werth und seine Ehre in Das, was er ist, Setzenden ansehen.

Immer schämt man sich nur Dessen, was man für eine Schande hält, und immer hält man nur Das für eine Schande, wovon man das Gegentheil für eine Ehre hält. Daher läßt sich immer aus den Dingen, deren sich Einer schämt, auf seinen Ehrenpunkt schließen, auf Das, worein er seinen Werth setzt.

Zweitens läßt sich aus den Personen, vor denen sich Einer vorzugsweise schämt, schließen, welche Klasse von Menschen er besonders respectirt, auf welcher Menschen Achtung und Billigung er besondern Werth legt. Denn man schämt sich nur vor Solchen, deren Tadel, deren Mißbilligung man scheut, und man scheut nur den Tadel, die Mißbilligung Solcher, die man achtet und von denen man wieder geachtet sein will. Vor Denen, an deren Achtung und Billigung Einem nichts gelegen ist, schämt man sich nicht.

Also läßt sich aus dem Stand und Charakter der Personen, vor denen man sich besonders schämt, schließen, welchen Stand und Charakter man besonders respectirt und von welchem man besonders Achtung und Billigung erhalten will.

Die Sachen, deren man sich schämt, zeigen, in was man seine Ehre setzt; die Personen, vor denen man sich schämt, zeigen, von wem man geehrt sein will.

Antipathie. Grund derselben.

Kein Tadel, keine Mißbilligung, kein Angriff trifft uns so empfindlich, als der, welcher uns in unserm Wesen angreift. Denn wer dieses verwirft, verwirft uns selbst, spricht uns das Recht der Existenz ab; denn wir sind ja nichts anderes, als die Personification dieses Wesens.

Wer nur Einzelnes, Unwesentliches, Untergeordnetes an uns mißbilligt, mit dem können wir uns immer noch befreundet fühlen. Wer aber unser ganzes Wesen verwirft, der ist unser Todtfeind. Daher die Antipathie der conträren, einander ausschließenden Charaktere.

Genies und Philister, Idealisten und Realisten, Principienmenschen und Gefühlsmenschen sind antipathische Naturen; denn Jeder von diesen fühlt sich durch den Andern in seinem Wesen

negirt. Sollte Freundschaft zwischen ihnen bestehen, so müßten sie erst ihre Einseitigkeit aufgeben, Jeder müßte sich durch den Andern ergänzen, müßte Das aus dem Wesen des Andern in sich aufnehmen, was darin berechtigt ist. Sie müßten, wie Goethe von Tasso und Montecatino zeigt, ein Mann werden, um einander nicht antipathisch gegenüber zu stehen.

Gleichheitsbedürfniß. Folgen desselben.

Es ist eine psychische Eigenthümlichkeit des Menschen, daß er gern Alles um sich her sich gleichmacht, gern Allem um sich her die Farbe seines Innern giebt. Ist er fröhlich und heiter, so soll seine Umgebung es auch sein; nicht blos die Personen um ihn her, sondern auch die Sachen, die Wohnung, die Geräthe, die Kleider sollen die lachende Farbe seines Innern tragen. Ebenso, wenn er traurig ist, soll Alles um ihn her die Farbe der Trauer tragen, Alles soll düster, schwarz, schwermüthig sein.

Daher sucht Der, dem ein großes Glück, ein großer Gewinn, eine große Ehre zu Theil geworden, auch Andere um sich her zu erfreuen, zu beglücken.

Aus demselben Gleichheitsbedürfniß entspringt es aber auch, daß Einer, der in sich unglücklich, verstimmt, verdrießlich, verbittert ist, die Andern um sich her ärgert, quält, ihnen Verdruß verursacht, sie kränkt, ja bis zur Grausamkeit martert, um sie in gleich unglückliche Stimmung mit sich zu versetzen.

So kann eine und dieselbe Eigenschaft gute und schlimme Folgen haben. Die Schadenfreude des physisch und moralisch Mißgestalteten, Mißgeborenen stammt aus derselben Quelle, aus demselben Bedürfniß, Alles um sich her sich gleich zu sehen und gleich zu machen, aus welchem des Glücklichen und Zufriedenen Trieb stammt, Alle um sich her zu beglücken und zufrieden zu machen. Das Vergnügen der Lumpe, alle

Größen herunterzureißen, zu degradiren, ist daher sehr erklärlich. Der Lump fühlt sich nur wohl unter seines Gleichen. Daher reißt er die Größen herunter zu sich. Friedrich Jacobs sagt treffend: „Die Mißgunst der Menschen findet beim Anblicke eines großen und leuchtenden Verdienstes nicht eher Ruhe, als bis sie es getheilt und den Koloß in mehrere Stücke von gewöhnlicher Menschengröße zerschlagen hat.“ (Vgl. „Auswahl aus den Papieren eines Unbekannten.“ Herausgegeben von Friedrich Jacobs. Leipzig, bei Carl Cnobloch, 1822. Dritter Band, S. 518.)

Klatschsucht. Ihre Quelle.

Ein Mensch von geistigen Bedürfnissen muß sich wundern, welches Genügen doch die Alltagsmenschen an Conversationen finden, in denen weiter nichts, als persönliche Anekdoten und Klatschereien den Stoff bilden, ohne daß auch nur ein einziges allgemeines Urtheil, eine objective Wahrheit dabei zu Tage kommt.

Wer aber weiß, daß bei den meisten Menschen der Wille das Dominirende ist und der Intellect nur im Dienste der Willensinteressen steht, der wird sich über jene Conversationen weniger wundern und ihren Reiz besser begreifen. Denn er wird wissen, daß, was für den objectiv gerichteten Geist, für den nach Erkenntniß strebenden Intellect fade ist, daß dieses doch für den Willen sehr interessant sein kann. Für den Willen sind jene in den Alltagsconversationen vorkommenden persönlichen Klatschereien höchst interessant, denn sie geben Stoff zur Vergleichung seiner selbst mit Andern und zur Selbsterhöhung über Andere. Der Neid, die Schadenfreude, die Bosheit, die Schmähsucht, — sie alle finden ihre Rechnung dabei, von Diesem oder Jenem diese oder jene Schwächen und Gebrechen, diese oder jene

Lächerlichkeit, diese oder jene Abgeschmacktheit berichten zu können oder berichten zu hören.

Für Frauen namentlich sind solche Klatschereien ein gaudium. Die Klatschsucht des weiblichen Geschlechts beweist eben, daß für dasselbe die persönlichen Angelegenheiten größern Reiz haben, als die objectiv geistigen, weil überhaupt die Willensinteressen in ihnen über die intellectuellen Interessen überwiegen.

Werthlegung. Einfluß des Interesses auf dieselbe.

Das Herabsetzen des Werthes einer Eigenschaft oder eines Gutes, das Geringschätzig- und Verächtlichsprechen von denselben ist nicht immer ein Zeichen, daß wir diese Eigenschaft, dieses Gut wirklich geringschätzen und verachten, sondern sehr oft nur ein Zeichen davon, daß wir ein subjectives Interesse haben, sie herabzusetzen, weil die Anerkennung ihres wahren Werthes uns in irgend einer Beziehung schmerzt.

An unsern Feinden z. B. schmerzt es uns, Eigenschaften und Güter wahrzunehmen, die achtungs- und begehrenswerth sind; wir haben ein Interesse, unsere Feinde schlecht und unglücklich zu sehen. Um nun jenem Schmerz zu entgehen, helfen wir uns damit, daß wir die Eigenschaften und Güter unserer Feinde in ihrem Werth herabsetzen.

Oft hat auch das Herabsetzen des Werthes von Eigenschaften und Gütern nur den Zweck, den Schmerz darüber, daß wir selbst diese Eigenschaften und Güter nicht besitzen, zu lindern. Weil wir die Trauben nicht erreichen können, erklären wir sie für sauer. Es schmerzt uns alsdann weniger, sie nicht zu besitzen. In diesem Falle ist also die Herabsetzung nichts weniger, als ein Zeichen der Geringschätzung, ist vielmehr ein Zeichen der Anerkennung des

Werthes des Gutes oder der Eigenschaft, die wir herabsetzen.

Aus demselben egoistischen Grunde, aus welchem wir oft ein werthvolles Gut, das wir nicht haben, herabsetzen, um uns nämlich den Schmerz, es nicht zu besitzen, oder es im Besitze Derer zu wissen, die wir hassen, zu mildern, — aus demselben Grunde setzen wir oft ein werthloses Gut, das wir haben, in seinem Werthe herauf, um uns nämlich den Schmerz seiner Werthlosigkeit zu mildern.

So giebt es eine falsche, heuchlerische Unter- und Ueberschätzung, entspringend aus dem der menschlichen Natur innewohnenden Triebe, Unangenehmes, Schmerzliches aus dem Bewußtsein zu verdrängen und darum den realen Werth der Dinge zu fälschen.

Nebenmotive. Ihr mächtiger Einfluß auf die Handlungsweise der Menschen.

Es ist erstaunlich, welche bedeutende Rolle im Handeln der Menschen die Nebenmotive spielen, wie viel Gutes und Lobenswerthes nicht geschehen würde, wenn nicht Nebenmotive dazu antrieben.

Die Motive der Eitelkeit, des Ehrgeizes, der Ruhmsucht, der Rücksicht auf Vorgesetzte, oder auf Freunde und Verwandte, sind mächtig wirkende Nebenmotive. Mancher Reiche z. B., den Mitleid und Menschenliebe nicht bewegen, Gutes zum Besten Nothleidender zu thun, thut es doch, durch Nebenmotive getrieben, sei es, daß er sich das Ansehen der Mildthätigkeit geben, oder beim Volke beliebt machen, oder den üblen Ruf der Hartherzigkeit meiden will.

Viele, die zu einer Sache selbst gar keinen Zug haben, treiben sie doch, weil sie einmal Mode ist, weil die öffentliche Meinung Den tadelt, der sich ausschließt; oder weil sie sich durch die Sache bei ihren Vorgesetzten, oder

Freunden, Verwandten, Collegen, Berufs- und Altersgenossen beliebt machen.

Wie Vieles von den Meisten nur in Folge solcher Nebenmotive, solcher indirecten Motive, solcher außerhalb der Sache gelegenen Zwecke gethan oder unterlassen wird, — das würde man erst sehen, wenn einmal alle diese Nebenmotive wegfielen. Unzähliges würde nach dem Wegfall derselben nicht gethan werden, was jetzt gethan wird.

Möge man nun auch immerhin die Nebenmotive als unreine Motive verwerfen; — ihre mächtige Wirkung läßt sich doch nicht in Abrede stellen.

Wie mächtig wirkt nicht z. B. die Aemulation, die Nacheiferung, das Streben, hinter Andern nicht zurückzubleiben, es ihnen vielmehr gleichzuthun. Viele setzen ihren Namen auf eine Subscriptionsliste zu einem wohlthätigen Zweck mit einer ansehnlichen Summe, blos weil Andere vor ihnen, hinter denen sie nicht zurückstehen wollen, sich mit einer namhaften Summe unterzeichnet haben. Zuverlässig würden sie sich entweder gar nicht oder nur mit einer geringen Summe unterschrieben haben, wenn die Andern nicht wären, mit denen sie wetteifern wollen.

Die Nacheiferung kann ebenso zum Schlechten, wie zum Guten treiben. Die Reichen eifern einander in übertriebenem Luxus nach, die Frauen in Putz und Schmuck u. s. w. Nicht aus Nacheiferung handeln, sondern dem Hange zur Nacheiferung zuwider sich aus der eigenen Ueberzeugung heraus bestimmen, das Gute thun, das Schlechte unterlassen, nicht weil es Andere thun und unterlassen, sondern weil es gut und weil es schlecht ist, — dazu gehört schon eine Selbständigkeit des Charakters und eine Sittlichkeit der Gesinnung, die nur äußerst Wenige haben.

Beschönigen, Bemänteln. Was sich darin ausdrückt.

Wie unredlich wir nicht blos gegen Andere, sondern auch gegen uns selbst sind, zeigt sich in nichts so sehr, als im Beschönigen und Bemänteln unserer Fehler. Handlungen oder Unterlassungen, die aus gemeinen egoistischen Motiven bei uns entsprungen sind, leiten wir uns aus edlen Motiven ab, wissen sie uns als sittlich gefordert, als pflichtgemäß, als tugendhaft auszulegen. Wir haben z. B. eine vorzunehmende Arbeit, ein Werk, aus Trägheit, aus Unlust aufgeschoben. Flugs reden wir uns ein, die Zeit zu dieser Arbeit, diesem Werk sei noch nicht gekommen, es seien vorher noch andere, wichtigere Werke zu verrichten u. s. w. Oder wir haben einen uns ansprechenden Bettler aus Geiz, aus Hartherzigkeit abgewiesen, flugs reden wir uns ein, man dürfe die Bettelei nicht begünstigen, die Faulheit der Arbeitsscheuen nicht stärken u. s. w. Oder wir vergeuden aus Hang zur Verschwendung unser Vermögen und reden uns ein, wir thäten es, um Geld unter die Leute zu bringen, um ihnen Arbeit und Verdienst zu verschaffen. Oder wir unterlassen es aus Feigheit, uns an einem Feinde, einem Beleidiger zu rächen, und reden uns ein, wir thäten es aus Großmuth, aus Versöhnlichkeit. Oder wir setzen aus Neid das Verdienst eines Andern herab, reden uns aber ein, wir übten an ihm blos strenge, gerechte Kritik im Dienste der Wahrheit, u. s. w.

In diesem Beschönigen und Bemänteln drückt sich nun zwar das stillschweigende Geständniß der eigenen sittlichen Häßlichkeit aus, so wie sich in dem Verhüllen eines häßlichen Körpers durch verschönernde Kleider das Geständniß, daß der Körper an sich häßlich ist, ausdrückt. Aber es drückt sich ebenso auch die Selbstsucht darin aus, die innere Häßlichkeit nicht dadurch wegzuschaffen, daß man das Laster bekämpft, sondern dadurch, daß man ihm eine blendende, verschönernde Hülle überwirft und es dadurch unsichtbar

macht. Es ist also nicht um das Aufheben der Häßlichkeit zu thun, sondern nur um das Verdecken derselben, um das Nichtgestörtwerden durch ihren Anblick.

Beharren. Es ist nicht immer ein Zeichen von Charakterstärke.

Das Beharren bei gefaßten Entschlüssen und bei begonnenen Unternehmungen ist durchaus nicht immer ein Zeichen von Charakterstärke; es kann auch ein Zeichen von Charakterschwäche sein. Es kommt Alles auf das Motiv des Beharrens an.

Wer bei einem gefaßten Entschluß oder bei einem begonnenen Unternehmen beharrt, obgleich ihm die Sache leid geworden, obgleich sie ihm bedenklich, unrecht, ungehörig, und obgleich es ihm für sein oder für der Andern Wohl gerathener erscheint, sie aufzugeben, — wer, sage ich, in solchem Falle beharrt, blos aus einem Nebenmotiv, z. B. um nicht in den Augen der Menschen als wankelmüthig zu gelten, oder um nicht sich als fehlend und irrend zu bekennen, oder um nicht irgend einen Nebenvortheil fahren zu lassen, — dessen Beharren ist wahrlich kein Zeichen von Charakterstärke, sondern von Charakterschwäche.

Nur da ist Beharren ein Zeichen von Charakterstärke, wo es nicht aus Nebenmotiven hervorgeht, sondern aus Erkenntniß der Güte der begonnenen Sache, und wo man, obgleich man sich in der Meinung der Menschen durch das Begonnene schadet und obgleich man sich persönlichen Nachtheil durch dasselbe zuzieht, dennoch dabei beharrt.

Wie das Beharren nicht immer ein Zeichen von Charakterstärke, so ist das Abgehen von einem Begonnenen nicht immer ein Zeichen von Charakterschwäche. Wer aus vernünftiger Einsicht vom Begonnenen absteht, obgleich er sich

dadurch in den Augen der Menschen schadet und sich persönlichen Nachtheil zuzieht, ist ein starker Charakter.

Unentschlossenheit. Zwiefache Quelle derselben.

Bei den Unentschlossenen hat man, um sie richtig zu beurtheilen und zu behandeln, die Quelle zu unterscheiden, aus welcher die Unentschlossenheit entspringt.

Die Unentschlossenheit kann entspringen aus einer Unentschiedenheit des Willens, sie kann aber auch entspringen aus einer Unentschiedenheit der Erkenntniß.

Aus dem Willen entspringt die Unentschlossenheit, wenn verschiedene Interessen den Willen gleich stark bewegen, der Gegenstand aber, in Bezug auf welchen ein Entschluß zu fassen, so beschaffen ist, daß er nur dem einen der verschiedenen Interessen gemäß, dem andern aber zuwider ist.

In solchem Falle ist man unentschlossen; nicht deshalb, weil die Beziehung des Gegenstandes zum Willen nicht klar erkannt wird, also die Erkenntniß unentschieden ist, sondern weil der Gegenstand, als ein zweiseitiger, von der einen Seite dem Willen gemäß, von der andern ihm zuwider ist. Es ist z. B. Jemand unentschlossen, ob er ein bestimmtes Amt übernehmen soll, nicht deshalb, weil er die Beziehung desselben zu seinen Interessen nicht kennt, sondern weil die erkannten Beziehungen desselben zu seinen Interessen zwei Seiten haben, ihn von der einen Seite ebenso stark anziehen, als von der andern abschrecken.

Aus dieser Unentschlossenheit hilft nur der Sieg des einen Interesses über das andere. Will man daher einen aus dieser Quelle Unentschlossenen zu einer bestimmten Entscheidung bringen, so hat man den einen Trieb, das eine Interesse in ihm zu stärken, das andere zu schwächen.

Die zweite Quelle der Unentschlossenheit besteht nicht in

Unentschiedenheit des Willens wegen streitender Interessen, sondern in Unentschiedenheit der Erkenntniß. Der Wille kann immerhin entschieden sein, aber die Erkenntniß der Beziehungen des Gegenstandes zum Willen fehlt noch, es ist noch nicht klar, ob der Gegenstand, in Bezug auf den ein Entschluß zu fassen ist, dem dominirenden Interesse des Willens entspricht oder widerspricht, ob er ihm günstig und förderlich, oder ungünstig und zuwider ist. Es ist z. B. Jemand entschieden auf Ehre oder auf Gewinn gerichtet, ist aber trotz dieser Entschiedenheit unentschlossen, ob er ein bestimmtes Unternehmen beginnen oder unterlassen soll, weil in Bezug auf den Erfolg entgegengesetzte Möglichkeiten denkbar sind und er noch nicht erkannt hat, welche dieser entgegengesetzten Möglichkeiten die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, Wirklichkeit zu werden.

Um die aus dieser Quelle entspringende Unentschlossenheit zu heben, hat man die Erkenntniß aus ihrer Unentschiedenheit zu reißen.

Undankbarkeit und Großmuth als entgegengesetzte Charaktermerkmale.

Die Undankbarkeit hat ihre Grade von der Unerkenntlichkeit gegen den Wohlthäter an bis zur Vergeltung seiner Wohlthaten mit Uebelthaten.

Auf diesem letzten und höchsten Grade ist sie ein Zeichen des höchsten Grades von Egoismus. Denn so wie ein natürlicher Trieb in uns ist, Böses mit Bösem zu vergelten, welcher Trieb in der Rache sich befriedigt, so ist auch ein natürlicher Trieb in uns, Gutes mit Gutem zu vergelten, welcher Trieb in der Dankbarkeit Befriedigung sucht.

Wird nun diesem natürlichen Triebe zuwider dennoch Wohlthat mit Uebelthat vergolten, so ist dies ein Zeichen der Stärke des Egoismus, ein Zeichen des Grades der Selbstsucht.

Das Entgegengesetzte dieses Grades der Undankbarkeit ist die Großmuth; denn so wie der in diesem Grade Undankbare, dem natürlichen Triebe nach Vergeltung des Guten mit Gutem zuwider, dem Wohlthäter Uebles erzeigt, so erzeigt der Großmüthige, dem natürlichen Triebe nach Vergeltung des Bösen mit Bösem zuwider, dem Uebelthäter Gutes. Die Großmuth ist daher ein Zeichen des Grades der Freiheit vom Egoismus.

Enthusiast und Menschenfreund. Unterschied Beider.

Es giebt zweierlei Menschenfreunde, und beide sind wohl zu unterscheiden. Die Einen sind jene von Schiller in „Licht und Wärme“ so treffend geschilderten Schwärmer, die „des Wissens Gut mit dem Herzen zahlen“:

Der beſſ're Mensch tritt in die Welt
Mit fröhlichem Vertrauen:
Er glaubt, was ihm die Seele schwellt,
Auch außer sich zu schauen,
Und weiht, von edlem Eifer warm,
Der Wahrheit seinen treuen Arm.

Doch alles ist so klein, so eng,
Hat er es erst erfahren:
Da sucht er in dem Weltgedräng
Sich selbst nur zu bewahren;
Das Herz, in kalter, stolzer Ruh,
Schließt endlich sich der Liebe zu.

Die wahren, ächten Menschenfreunde sind Die, denen das Licht nicht die Wärme raubt, jene Wohlthäter und

Erlöser der Menschen, die sich nicht in kalter, stolzer Ruhe verschließen, nachdem sie über die Menschen enttäuscht worden, sondern die, obschon sie die wahre Natur der Menschen kennen und wissen, daß dieselben keine Engel sind, dennoch nicht ermüden, in Worten und Werken Gutes an ihnen zu thun, ihr Loos zu verbessern, sie auf eine höhere Stufe zu erheben, die in ihnen schlummernden, edleren Kräfte und Triebe zu wecken und zu stärken.

Praktische Brauchbarkeit. Bedingung derselben.

Ich habe gefunden, daß die geistig Bornirten, nicht über das enge Feld ihrer Thätigkeit mit ihrem Blick Hinausreichenden die praktisch Brauchbarsten sind. Es läßt sich daraus ableiten, daß zur praktischen Brauchbarkeit diese Bornirtheit erforderlich ist.

Die Sache läßt sich psychologisch so erklären. Um in einem besondern Felde der Thätigkeit tüchtig zu sein und Tüchtiges zu leisten, muß man mit seinem Interesse ganz und ungetheilt bei dieser besondern Thätigkeit sein. Die Enge und Einseitigkeit des Interesses zieht aber nothwendig die Enge und Einseitigkeit des Geistes nach sich. Der Kopf reicht nicht weiter, als das Herz, der Intellect nicht weiter, als der Wille.

Diejenigen daher, deren Geist zu weit, zu umfassend ist, um sich auf ein specielles Fach der Thätigkeit zu beschränken und darin ganz aufzugehen, werden stets praktisch unbrauchbarer sein, als die geistig Bornirten.

Hieraus läßt sich die Regel entnehmen, daß man bei der Anstellung von Menschen zu einem speciellen Fach der Thätigkeit, zu einer einseitigen Arbeit, geistig Beschränkte den geistig Vielseitigen und Vielumfassenden vorzuziehen hat. Zu einer Köchin wird man Eine, die gern Zeitungen oder Romane liest, immer weniger brauchen können, als ein

geistig beschränktes, mit ihrem Sinn über den Herd nicht hinausreichendes Frauenzimmer. Zum Bauer, zum Handwerker, zum subalternen Beamten, zum Soldaten u. s. w. wird ebenso stets ein geistig Bornirter besser taugen, als Einer von weitem Geisteshorizont. Es liegt daher etwas Wahres in der Forderung, daß man die Bildung der arbeitenden Klassen nicht zu hoch treiben, ihnen nicht eine Bildung beibringen soll, die sie von ihrem Beruf ablenkt, mit demselben unzufrieden und für denselben untauglich macht.

Extension und Concentration.

Extension und Concentration oder Breite und Tiefe stehen in umgekehrtem Verhältniß zu einander. Die Vielwisser, Vielthuer, Vielgenießer sind oberflächlich, entbehren der Tiefe, wissen nichts gründlich, thun nichts beharrlich, genießen nichts innig.

Es glänzen Viele in der Welt,
Sie wissen von Allem zu sagen,
Und wo was reizet und wo was gefällt,
Man kann es bei ihnen erfragen:
Man dächte, hört man sie reden laut,
Sie hätten wirklich erobert die Braut.

Doch gehn sie aus der Welt ganz still,
Ihr Leben war verloren.
Wer etwas Treffliches leisten will,
Hätt' gern was Großes geboren,
Der sammle still und unerschlafft
Im kleinsten Punkte die höchste Kraft!

Schiller.

Der Grund, warum mit der Breite die Tiefe sich nicht verträgt, ist dieser. Zur Tiefe, zur innern Verarbeitung,

Ergründung, Erschöpfung, Ausnutzung und Auskostung eines Gegenstandes gehört Zeit, Verweilen bei dem Gegenstand, Vertiefung in denselben. Diese Zeit, dieses Verweilen, Vertiefen fehlt den Vielgeschäftigen. Je Mehreres und Verschiedenartigeres sie im Wissen, Thun und Genießen umfassen wollen, desto kürzere Zeit können sie bei jedem Einzelnen verweilen, desto schneller müssen sie von Einem zum Andern eilen, wie ein Reisender, der Vielerlei sehen will, sich bei keinem Gegenstande lange aufhalten kann. Daher die Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit der Vielwisser, Vielthuer, Vielgenießer. Eines verdrängt bei ihnen das Andere aus dem Gedächtniß, Nichts bleibt recht haften.

Ein zweiter Grund ihrer Oberflächlichkeit ist dieser. Die Fähigkeit jedes Individuums ist eine begränzte. Jeder hat vorzugsweise nur zu einer Art von Thätigkeit und Genuß Talent. Beschränkt er sich auf diese, so kann er zwar innerhalb seines Gebietes Vieles umfassen, ohne dadurch der Tiefe verlustig zu gehen. Dehnt er aber seine Thätigkeit und seinen Genuß auf viele andere, seiner eigenthümlichen Begabung fremde Felder aus und will also nicht blos Vieles von *einer* Art, sondern Vieles von *verschiedener* Art umfassen, so muß nothwendig Oberflächlichkeit und Ungründlichkeit die Folge sein. Das der eigenen Begabung Fremde wird nur äußerlich getrieben, nur von der Oberfläche abgeschöpft; die eigene Begabung, weil sich nicht in die *ihr* eigenthümlichen Gegenstände vertiefend, bleibt unentwickelt, gelangt nicht zu der nöthigen Stärke, Energie, Fruchtbarkeit.

Die Breite kann also nur da der Tiefe keinen Abbruch thun, wo sie der eigenthümlichen Begabung des Individuums entspricht. Innerhalb *seines* Gebietes bedarf Jeder sogar, um zur Tiefe zu gelangen, der Breite. Jeder Theoretiker und jeder Praktiker muß, um seine Sache aus dem Grunde kennen zu lernen und gründlich zu betreiben, *Alles* kennen lernen und üben, was zu ihr in Beziehung steht.

Da nun dort, wo ein entschiedenes Talent und ein entschiedenerer Trieb für einen bestimmten Gegenstand vorhanden ist, von selbst Concentration aller Kräfte auf diesen Gegenstand eintritt, so läßt sich aus der Extension, aus der zerstreuenden Vielgeschäftigkeit jener Vielwisser und Vielthuer, die sich in Nichts vertiefen, Nichts erschöpfen, schließen, daß es ihnen an entschiedenem Talent und Trieb für eine bestimmte Sache fehlt, daß sie nicht sowohl sachliche, als persönliche Zwecke verfolgen.

Poetische Naturen. Ihr Hang zur Verstellung.

Schopenhauer sagt in seinem Nachlaß: „Ein Dichter ist man nicht ohne einen gewissen Hang zur Verstellung und Falschheit.“ (Vgl. „Aus Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlaß“, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1864, S. 295.)

Ich erkläre mir dies so: Die Dichter, überhaupt die poetischen Naturen, belügen sich selbst gern, sie schauen sich und ihre Lage nicht der Realität gemäß an, sondern machen ein Bild daraus, das ihrer Phantasie gefällt, dichten sich in einen Charakter, in einen Affect, eine Leidenschaft, ein Gefühl hinein, das sie nicht haben, blos weil sie sich in der erdichteten Rolle gefallen. So dichtet sich Mancher in einen Weltschmerz hinein, den er nicht hat, blos weil er sich in der Rolle des Weltschmerzlers gefällt. Der Eine spielt gern den lachenden Demokrit, der Andere den weinenden Heraklit. Wie viele Liebschaften der Dichter giebt es nicht, bei welchen sie den leidenschaftlich Liebenden spielen, blos weil sie sich in einer solchen Rolle gefallen? Von einigen Liebschaften Goethes und Klopstocks ist bekannt, daß sie bloße Phantasieliebe waren.

Dichter taugen daher nicht zu Autobiographen. Denn sie schauen ihr Leben und ihre Persönlichkeit nicht historisch an, sondern durch die Brille der idealisirenden Phantasie.

Doch läßt sich aus der Vorliebe ihrer Phantasie zu dieser

oder jener Art von Bildern, zu dieser oder jener Art von Fiction, auf ihr Naturell und Temperament schließen.

Philosophische Naturen. Welche Bewandtniß es mit ihrer Kälte und Gemüthlosigkeit hat.

Theoretische, philosophische Naturen stellt man sich gewöhnlich als kalt, theilnahmlos, gemüthlos vor. Das Denken, meint man, schwächt das Fühlen. Wen nur das Allgemeine interessirt, der könne für die Einzelnen kein Herz haben.

Es läßt sich nun allerdings nicht leugnen, daß das Denken, Philosophiren eine gewisse Kälte zur Folge hat. Der Denker faßt jedes Einzelne als Exemplar eines Allgemeinen auf. Das Wohl und Wehe Einzelner ist ihm nur ein Beispiel des allgemeinen Wohls und Wehes, das der Welt inwohnt. Es kann ihn ein Einzelnes daher nicht so rühren, nicht so ergreifen, nicht so heftig bewegen, wie Den, der es nur in seiner Vereinzelung auffaßt. Sowie neben viele Schöne oder Häßliche gestellt, eine einzelne Schöne oder Häßliche nicht den starken Eindruck machen kann, als wenn sie allein gesehen wird, so kann auch auf den Philosophen, der jedes einzelne Gut oder Uebel nur als eines von Vielen auffaßt, ein einzelnes nicht den starken Eindruck machen, wie auf Den, der es in seiner Vereinzelung auffaßt.

Zweitens betrachtet der Philosoph jedes Einzelne als ein nothwendiges, als ein durch den Zusammenhang des Ganzen nothwendig Herbeigeführtes, also als Etwas, das nicht anders sein kann. Die Erkenntniß der Nothwendigkeit wirkt aber auf das Gefühl ebenso schwächend, wie die der Allgemeinheit. Der Philosoph bewundert Nichts, weil ihm Alles natürlich erscheint.

Aber hieraus, daß den Philosophen das Einzelne minder stark ergreift, als den Unphilosophischen, folgt nicht, daß der Philosoph herz- und gefühllos sein müsse. Der Gegen-

stand seines Gefühls ist nur ein umfassenderer, als der des Unphilosophischen. Nicht Einzelnes, sondern das Ganze ist es, was sein Herz rührt. Seine Mitfreude und sein Mitleid erstreckt sich auf alles Lebende, alles Fühlende. Er ist also sogar gefühlvoller, als der nur am Einzelnen klebende, nur auf Einzelnes seine Theilnahme beschränkende Unphilosoph. Dieser sucht nur Einzelnen zu helfen, jener der Menschheit und durch sie den Einzelnen.

Die Lieblingslectüre als Charakterkennzeichen.

Die Lieblingslectüre eines Individuums ist charakteristisch für dasselbe, sowie die Lieblingslectüre auch für ganze Stände, Nationen, Zeitalter bezeichnend ist. Sage mir, welches Genre von Schriften du am liebsten liesest, und ich werde dir sagen, wer du bist.

Man hat sich gar nicht zu verwundern, daß mancher Autor, der von der strengen Kritik zu den mediocren, wo nicht gar zu den werthlosen gerechnet wird, mit seinen Büchern beim Publikum ein rasendes Glück macht und Auflage über Auflage erlebt, während die Werke eines Andern, welche die Kritik als classisch und mustergültig hinstellt, zu Maculatur werden. Es gilt in Bezug auf geistige Nahrung dasselbe, was in Bezug auf leibliche. Jeder nimmt am liebsten das ihm Verwandte, Homogene, seiner Natur Entsprechende in sich auf.

Wer eine Anlage und Ader zum Humor, oder Witz, oder Scharfsinn hat, wird gern humoristische, witzige, scharfsinnige Schriften lesen, der Sentimentale wird gern sentimentale, der Schlüpfrige gern schlüpfrige, der Mystiker gern mystische Schriften lesen u. s. w. Jeder wählt eben zu seinem Umgang wie in der Wirklichkeit, so auch in der Lectüre am liebsten Seinesgleichen.

Aus der Lieblingslectüre läßt sich daher auf den Charakter der Leser schließen.

Vermischte Bemerkungen.

Es verhält sich mit manchen Menschen, wie mit manchen Werken der Kunst und Literatur.

Es giebt Werke, die im Einzelnen entstellende Fehler haben, deren Ganzes aber doch bedeutend ist und einen imponirenden Eindruck macht. Wieder andere giebt es, die im Einzelnen glänzende Eigenschaften haben, deren Ganzes aber ungenießbar, unbefriedigend, abstoßend, widrig ist.

Mit menschlichen Individuen verhält es sich ebenso.

Daß die Einen die Einsamkeit der Gesellschaft, die Andern die Gesellschaft der Einsamkeit vorziehen, die Einen das Alleinsein, die Andern das Zusammensein mit Andern fliehen, kann Folge der Qualität des Geistes, aber auch der Qualität des Charakters sein.

Der Geistarme, Geistleere langweilt sich allein, sucht daher Gesellschaft auf. Der Geistreiche, Geistvolle langweilt sich in der Gesellschaft, sucht daher die Einsamkeit auf. Beide suchen also der Langeweile zu entgehen, nur mit dem Unterschiede, daß Jener sich selbst langweilt, Dieser von Andern gelangweilt wird.

Der Eitle ist sich selbst nicht genug, er bedarf der Gesellschaft, um sich durch ihre Aufmerksamkeit und ihren Beifall in seinen eigenen Augen zu erhöhen, sich seiner Bedeutung bewußt zu werden. Er sucht begierig die Andern auf, um seine Vorzüge und Herrlichkeiten, mögen diese nun in Reichthum, oder in Kenntnissen, oder in Fertigkeiten u. s. w. bestehen, vor ihnen auszukramen.

Der Stolze flieht die Gesellschaft und sucht die Einsamkeit, weil er sich von Keinem abhängig machen, Keinem unterordnen oder auch nur gleichstellen will, die Gesellschaft aber von Jedem, der in sie eintritt, Gleichstellung mit Andern

oder Accommodation an Andere fordert. Es ist ein aristokratisches Gefühl, welches den Hang zur Absonderung und Einsamkeit nährt. (Vgl. Arthur Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena", 2. Aufl., II, 454.)

Die Liebe zur Einsamkeit kann aber auch noch aus einer edlern Quelle, als aus Stolz entspringen, nämlich aus jener Geradheit und Aufrichtigkeit des Charakters, welche die Lüge, die Heuchelei, die Verstellung, die der Gesellschaftston mit sich bringt, scheut und meidet. „Ganz er selbst sein darf Jeder nur so lange er allein ist: wer also nicht die Einsamkeit liebt, der liebt auch nicht die Freiheit: denn nur wann man allein ist, ist man frei. Zwang ist der unzertrennliche Gefährte jeder Gesellschaft, und jede fordert Opfer, die um so schwerer fallen, je bedeutender die eigene Individualität ist. Demgemäß wird Jeder in genauer Proportion zum Werthe seines eigenen Selbst die Einsamkeit fliehen, ertragen oder lieben." (Daselbst, II, 446.)

Mit dem Anvertrauen von Geheimnissen hat man Ursache sehr vorsichtig zu sein; denn die Verschwiegenheit ist nicht Jedermanns Sache, namentlich nicht Sache des Eitlen. Der Eitle brüstet sich gern mit einem anvertrauten Geheimniß, besonders wenn entweder die Sache, die ihm anvertraut worden, oder die Person, die sie ihm anvertraut hat, von einiger Wichtigkeit ist. Er zeigt alsdann gern, daß er um Etwas weiß, wovon kein Anderer etwas weiß, oder daß ihm Etwas anvertraut worden, was keinem Andern anvertraut worden.

Man hüte sich also, einem Eitlen Geheimnisse anzuvertrauen.

Wie fest oder wie lose man an einer Person oder Sache hängt, das kommt Einem erst zum Bewußtsein, wenn man sie durch Schicksalsfügung plötzlich verliert. Da zeigt sich an dem Grade des Schmerzes, den der Verlust erregt, an

der Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit für Trost, an dem schnellen oder langsamen Vergessen des Verlorenen, der lose oder innige Zusammenhang, in welchem man mit demselben gestanden, die Unwesentlichkeit oder Wesentlichkeit desselben für das eigene Leben, die eigene Person.

Wie bei uns selbst, so können wir auch bei Andern aus den hier angegebenen Merkmalen erkennen, wie eng oder wie lose ihr Zusammenhang mit einer Person oder Sache war. Wirkt der Verlust zerstörend, vernichtend, so ist dies ein Beweis, daß das Verlorene dem Besitzer so wesentlich war, wie dem lebendigen Organismus diejenigen Organe, deren Zerstörung den Tod herbeiführt.

Es giebt zweierlei Reiche. Die Einen haben Viel von einer Sache. Die Andern haben eine Vielheit verschiedener Sachen.

Mit Gemüths- und Geistreichen verhält es sich ebenso. Es giebt Leute, die einen großen Vorrath von Gemüth, von Liebe, von Theilnahme haben, aber nur für eine Sache oder für eine Person, für einen Kreis. In diesem Einen geht ihr Gemüth auf, für alles Andere haben sie keines, sind gemüthsarm.

Anders der Reichthum der mit ihrem Gemüth alles Lebende und Fühlende Umfassenden, der Reichthum der kosmopolitisch Fühlenden. Wie arm ist gegen diese das Gemüth der nur die Ihrigen, ihre Familien- oder Landesgenossen mit Liebe und Theilnahme Umfassenden.

Mit den Geistreichen verhält es sich ebenso. Der Gelehrte, dessen Geist nur einem Object zugewendet ist, kann zwar viel Geist in Bezug auf dieses eine Object haben; aber wie arm ist sein Geist gegenüber Dem, dessen Geist die ganze Welt umfaßt, gegenüber dem Dichter und Philosophen?

Sauer und mühsam erworbene Güter schätzt Jeder mehr, als die durch das Glück ihm in den Schooß geworfenen. Hundert in der Lotterie gewonnene Thaler achtet man weniger, als hundert erarbeitete Groschen.

Mit geistigen Gütern verhält es sich ebenso. Jeder legt am meisten Gewicht auf diejenigen Kenntnisse, diejenigen Fertigkeiten, die er mühsam erworben. Mit fremden, erlernten Sprachen prahlt man gern, mit der Muttersprache nicht.

Auch politische und sittliche Güter werden ganz anders geschätzt, wenn sie mühsam erkämpft, als wenn sie ererbt sind. Mit gleicher Wahrheit, als Goethe im Faust sagt: „Nur Der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß", läßt sich auch sagen: „Nur Der schätzt Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß."

Es läßt sich daher auch rückwärts aus dem Grade, in welchem Einer ein materielles, oder geistiges, oder sittliches Gut schätzt, aus dem Gewicht, das er auf dasselbe legt, auf den Grad der Mühe, Arbeit und Kämpfe schließen, die es ihm gekostet hat, es zu erwerben.

Wenn Alte, Abgelebte von der Eitelkeit und Nichtigkeit aller irdischen Güter und Genüsse reden, so kann man sich es gefallen lassen; denn in ihrem Munde sind solche Aeußerungen natürlich, da für sie in ihrem leiblichen und geistigen Zustande die irdischen Güter und Genüsse wirklich allen Reiz und Geschmack verloren haben. Sie sind von ihnen gesättigt, und haben also kein Verlangen mehr nach ihnen. Ganz anders würden sie reden, wenn sie diese irdischen Genüsse nicht schon hinter sich, sie noch nicht ausgekostet hätten, sondern erst noch im Streben danach begriffen wären, und ganz anders haben sie geredet, als sie selbst noch nach diesen Gütern jagten, als Wein, Weiber und alle irdischen Herrlichkeiten ihre frischen Nerven noch kitzelten. Denn es ist unmöglich, daß Jemand ein Gut, einen Genuß werth-

los finde zur Zeit, wo er es heftig begehrt, wo ihm die Erfüllung und Sättigung mit demselben noch Bedürfniß ist, da ja aller Werth auf dem Begehren, auf dem Bedürfniß beruht. Dem Hungrigen und Durstigen können Speise und Trank nicht werthlos sein. Erst dem Gesättigten sind sie es.

Klage über die Eitelkeit und Nichtigkeit alles Irdischen in dem Munde eines Jungen, noch Lebensfrischen ist daher Heuchelei; denn er zeigt durch sein Streben nach den irdischen Herrlichkeiten, daß sie ihm nicht eitel sind.

Wo und so lange eine Sache Bedürfniß ist, da und so lange hat sie Werth. Wo eine Sache keinen Werth mehr hat, da ist sie auch nicht mehr Bedürfniß. Der Jüngling, dem Ehre, oder Wissen, oder Freundschaft und Liebe über Alles geht, dem sind diese Dinge auch zur Befriedigung seiner Natur nothwendig. Der Alte, der Alles eitel findet und das Rennen und Jagen danach nicht begreift, beweist damit nur, daß er Alles bereits hinter sich hat und es nicht mehr zur Selbstbefriedigung braucht.

Es macht also im Werthurtheil einen fundamentalen Unterschied, ob man Etwas noch vor sich oder bereits hinter sich hat, und die Jungen werden darum mit den Alten, die Frischen mit den Abgelebten, die Genußfähigen mit den Abgestumpften nie im Werthurtheil übereinstimmen.

Wie in Bezug auf den Besitz von Gütern, so macht sich derselbe Gegensatz auch in Bezug auf den Verlust bemerklich. Wir sehen oft Einen über einen Verlust untröstlich. Da kommt ein Abgelebter und tröstet ihn mit der Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen. Dieser hat leicht trösten; Jener aber wird dadurch nicht beschwichtigt.

Tröstet sich Einer leicht über einen Verlust, so ist das ein Beweis, daß die Sache ihm entweder von Natur nicht nahe geht, oder daß er von ihrem Genuß schon hinlänglich gesättigt ist. Die Alten trösten sich leicht, die Jungen sind schwer zu trösten.

Entschwundene Gefühle lügt man sich oft vor, noch zu besitzen, blos weil man in der Erinnerung sie schön findet und sie gern noch besitzen möchte. So lügt sich Mancher im Alter vor, noch Jugendgefühle zu haben, während dieselben doch dem Laufe der Natur gemäß längst in ihm erloschen sind.

Ueberhaupt kann man bemerken, daß die Menschen häufig sich Gefühle einreden, die sie factisch nicht besitzen. Es ist dies besonders mit ästhetischen und ethischen Gefühlen der Fall, die man schön oder erhaben findet. Weil diese Gefühle wünschenswerth, beneidenswerth sind, weil sie Den, der sie besitzt, über den gemeinen Haufen erheben, redet sich Mancher, der nicht zum gemeinen Haufen gehören will, ein, sie zu haben, redet sich ein, Gefühl für Natur- oder Kunstschönheit, redet sich ein, Sinn für dieses oder jenes Hohe zu haben, und gebärdet sich Andern gegenüber als Solchen, während ihn in Wahrheit prosaische Interessen bewegen.

Diejenigen Menschen, bei denen ein schönes oder erhabenes Gefühl ächt ist, sind von Denen, bei welchen es unächt ist, die sich blos einbilden oder einreden, es zu haben, leicht zu unterscheiden. Bei Jenen ist Harmonie zwischen ihrem ganzen Leben und dem sie begeisternden Gefühl; bei Diesen kommt der Contrast zwischen ihrem gemeinen Leben und den eingebildeten oder vorgegebenen hohen Gefühlen leicht an den Tag. Wirkliche, ächte Großmuth z. B. ist von blos eingebildeter, oder gespielter, wirkliche Begeisterung für einen erhabenen Zweck von blos eingeredeter oder vorgeredeter so leicht zu unterscheiden, wie natürliche Farbe von Schminke.

Zu den Selbsttäuschungen, mit denen wir uns selbst belügen, gehört auch dieses, daß wir oft uns Etwas gänzlich aus dem Sinn geschlagen, Etwas gänzlich aufgegeben zu haben glauben, während es blos vertagt, blos aufgeschoben, — nicht aufgehoben ist.

Dies werden wir inne, sobald sich Reiz, Gelegenheit und Macht einstellt, das vermeintlich Aufgegebene ins Werk zu setzen. Einer redet sich z. B. ein, die Rache für eine erlittene Beleidigung aufgegeben und dieselbe vergessen zu haben. Aber, siehe da, eines Tages erinnert ein Zufall ihn an die erlittene Beleidigung und zufällig hat er auch jetzt Gelegenheit und Macht, sich zu rächen, und er rächt sich.

Jeder wird ähnliche Erfahrungen an sich gemacht haben.

Es ist häufig nur ein augenblickliches Nichtkönnen, was uns zu der Meinung verleitet, daß wir nicht wollen, daß wir die Sache aufgegeben haben. Tritt später das Können ein, so erwacht auch sofort das Wollen, und nun zeigt es sich, wie sehr wir uns über unser Wollen getäuscht haben.

Gemeine Naturen prahlen gern mit ihrem Glück und tragen es gern zur Schau, weil es ihnen wohlthut, sich von Andern beneidet zu sehen und sich im Neide der Andern zu spiegeln.

Edle Naturen verbergen und verschweigen ihr Glück, um bei Andern keinen Neid zu erregen, um ihnen das schmerzliche Gefühl, vom Glücke zurückgesetzt zu sein, zu ersparen.

Feinden gegenüber ist wohl aber auch der Edelste nicht von der Bosheit frei, sein Glück zur Schau zu tragen, um sie dadurch zu kränken.

Die, welche mehr Glück als Verstand haben und deren Unternehmungen, vom Glücke begünstigt, erfolgreich sind, ihnen Reichthum, oder Ehre, oder Macht einbringen, werden leicht aufgeblasen, überschätzen sich selbst, schreiben ihrem Verstand, ihrer Tüchtigkeit, ihrer Geschicklichkeit, ihrem Verdienst zu, was doch nur Sache des Glücks war. Denn schmerzlich wäre es ja, sich eingestehen zu müssen, daß der

Erfolg ein *unverdienter* sei. Schmeichelnder ist es, ihn dem eigenen Verdienste zuzuschreiben.

Daher die Aufgeblasenheit der Günstlinge des Glücks.

Menschen von eingeschränktem Verstande, die es aber in *einer* Sache, *einem* Fache durch ein specifisches Talent, eine specifische Anlage für dasselbe weit gebracht haben, sind in der Regel *dünkelhaft*, sehen auf Andere herab, als verstünden sie Alles besser; daher sind sie auch rechthaberisch und können keinen Widerspruch ertragen. Weil sie in dem *Einen*, worin sie tüchtig sind und es weit gebracht haben, Andern überlegen sind, meinen sie, sie seien es in *Allem*. *Garve* schreibt dem Bauernstande solchen Dünkel zu und macht die ganz richtige Bemerkung, diese geringe Meinung von dem Verstande Anderer sei allen Menschen eigen, die selbst einen eingeschränkten, aber in Einer Sache durch Uebung geschärften Verstand haben.

Die Menschen sind so beschaffen, daß sie unbedingten, uneingeschränkten Tadel und Widerspruch nicht gut vertragen können. Man macht sie sich durch solchen leicht zum Feinde. Weiß man aber den Tadel und Widerspruch so einzurichten, daß man ihn in eine Art von Lob, von Beistimmung einhüllt, indem man ihn etwa so einleitet: Ich begreife sehr gut, wie Sie zu dieser Ansicht, diesem Verfahren kommen konnten; oder: Es liegt Ihrer Ansicht, ihrem Verfahren etwas Wahres, etwas zu Billigendes zu Grunde; oder: Von dieser Seite es ansehend, muß man Ihnen beistimmen u. s. w. — so darf man dreist den Tadel nachfolgen lassen und darf dann hoffen, mit seinen Gegengründen Eingang zu finden.

Nur *unbedingtes* Absprechen ist es, was die Menschen unzugänglich für Tadel und Widerspruch macht.

Wie Einer Spott vertragen kann, das ist charakteristisch für ihn. Es erfordert schon eine Erhabenheit über sich selbst, über seine eigene empirische Individualität, um die Schwächen und Gebrechen derselben dem Spott lächelnd Preis geben und gelegentlich selbst über sich lachen zu können. Nur wer sich selbst ebenso objectiv gegenübersteht, wie den Andern, seine Lächerlichkeiten mit ebenso unparteiischem Auge ansieht, wie die der Andern, dabei aber sich bewußt ist, hinter und über seiner lächerlichen Seite auch etwas Erhabenes, Würdiges, Achtunggebietendes in sich zu tragen, woran aller Spott scheitert, nur Der besitzt jene Fähigkeit, sich ohne Bitterkeit von Andern auslachen zu lassen und sich selbst mit auszulachen.

Die, welche der Spott erbittert, beweisen damit nur, daß sie noch so fest an den Fehlern ihrer Persönlichkeit haften, noch so ganz mit ihnen verwachsen sind, noch so wenig über sie sich erhoben haben, daß sie den spöttischen Angriff derselben wie einen Angriff auf ihr Wesen empfinden. Sie verrathen damit nur, daß sie noch keine über den Spott erhabene Seite in sich ausgebildet und sich zum Bewußtsein gebracht haben.

Aus den Freunden und Feinden, die Einer hat, kann man ihn erkennen. Sage mir, wer deine Freunde und wer deine Feinde sind, und ich werde dir sagen, wer du bist. Wer von Sokrates und Jesus auch sonst nichts wüßte, als wen Beide zu ihren Feinden gehabt, würde doch daraus entnehmen können, weß Geistes und Charakters Beide waren.

Hat Jemand die Heuchler zu seinen Freunden, so ist er sicher kein Freund der Wahrheit. Hat Einer die Freiheitsliebenden zu seinen Feinden, so ist er sicher kein Freund der Freiheit.

Freunde zu haben, ist an sich kein gutes Zeichen, und Feinde zu haben, kein schlimmes Zeichen. Es kommt Alles auf die Qualität der Freunde und Feinde an. Den Einen

gereichen ihre Feinde ebenso zur Ehre, wie den Andern ihre Freunde zur Schande.

Wen sich die Schmähsucht zum Gegenstand ihrer Angriffe auserkoren, der ist sicher ein Mann von Auszeichnung, von Verdienst, von Vorzügen. Denn nur durch diese kann Einer die „Fabrikwaare der Natur" so beleidigen und erbittern, daß sie ihn begeifern. Die Schmähsucht entspringt nämlich aus dem Gefühl der eigenen Inferiorität, gegenüber der Superiorität des Geschmähten. Um dieses schmerzliche Gefühl zu beseitigen, darum eben schmähen die kleinen Leute den großen Mann, ziehen ihn herab, degradiren ihn.

Für den Geschmähten ist also die Schmähung ein Zeichen seiner Superiorität, für die Schmähenden ein Zeichen ihrer Inferiorität.

Man kann oft Einzelne, sowie ganze Parteien, die sich im gewöhnlichen Laufe der Dinge als Feinde gegenüberstehen und einander bekämpfen, plötzlich Freunde werden und gemeinschaftliche Sache machen sehen, sobald es gilt, einen gemeinsamen Feind zu bekämpfen. So sieht man die entgegengesetzten kirchlichen oder politischen Parteien in einem Lande sich gegen einen von Außen her drohenden gemeinsamen Feind verbinden. Nachher, wenn der gemeinsame Feind besiegt ist, gehen sie wieder auseinander und bekämpfen sich wieder, wie vorher, unter einander.

Es sind dies die sogenannten Interessenfreundschaften. Diese dauern nie länger, als das Interesse, das sie zusammengeführt hat. Sie kommen selbst zwischen Feinden zu Stande, wenn ein ihnen gemeinschaftliches Interesse ihre Verbindung fordert.

Durch Haß können wir einen Gegner nie so kränken, wie durch Verachtung. Denn wen wir hassen, den stellen wir doch noch gewissermaßen auf gleichen Boden mit uns, machen Ansprüche an ihn, legen Werth auf die Beziehungen seiner Person zu uns. Wen wir aber verachten, den stellen wir tief unter uns, halten ihn für zu gering, um in Animosität gegen ihn zu gerathen.

Durch Haß wird man sich daher nie Einen so zum unversöhnlichen Feinde machen, wie durch Verachtung. Der von uns Gehaßte kann unter Umständen wieder unser Freund werden, der Verachtete aber nie.

Ignoriren wir einen Gegner vollständig, lassen wir ihn, wie einen Hund, der uns anbellt, laufen und verfolgen ruhig, als ob er nicht da wäre, unsern Weg weiter, so ist dies die empfindlichste Kränkung, die wir ihm zufügen können, denn wir bringen ihn dadurch vollständig um die Wirkung seines Angriffs, entziehen ihm den Triumph, uns durch denselben wehe zu thun; während, wenn wir ihn hassen und Acte des Hasses gegen ihn ausüben, er doch die Wirkung seines Angriffs, um die es ihm zu thun ist, spürt.

Manche erheucheln daher ihren Gegnern gegenüber eine Verachtung, die sie keineswegs hegen, blos um an ihnen die empfindlichste Rache zu nehmen, die es für einen Gegner geben kann, das Ignoriren.

Wie es mit dem Rechtssinn und der Gerechtigkeitsliebe eines Menschen bestellt ist, kann man alsbald erkennen, wenn der Fall sich ereignet, daß aus einer anerkannten Rechtsnorm für ihn selbst ein Nachtheil, für seinen Gegner, seinen Feind aber ein Vortheil entspringt. Die Meisten erkennen ein Recht nur so lange als Recht an, als es nicht gegen ihr eigenes Interesse geht; sobald aber ihr Interesse unter einem Recht leidet, das ihres Feindes oder ihrer Gegenpartei hingegen gefördert wird, hört es ihnen auf, Recht zu sein und verwandelt sich in Unrecht.

Der Prüfstein der Gerechtigkeitsliebe ist also, ob Einer gleiches Maß für Alle liebt, ob er ein Recht auch dann als solches noch anerkennt, wenn es seinem Feinde zu Gute kommt, ob er eine Strafe auch dann für eine gerechte hält, wenn sie ihn selbst trifft.

Nichts kann wohl so sehr den dem Menschen eingeborenen Egoismus beweisen, als daß die Meisten, wenn sie zu Reichthum gelangen, anstatt mit ihrem Ueberfluß dem Mangel der Bedürftigen, Nothleidenden abzuhelfen, vielmehr nur darauf bedacht sind, den Kreis ihrer Bedürfnisse künstlich zu erweitern, sich mit Sachen, die bei ihnen keinem innern Bedürfniß entsprechen, zu umgeben, blos um damit glänzen und prahlen zu können, wie z. B. wenn ein zu Reichthum gelangter Philister, der keine literarischen und ästhetischen Bedürfnisse hat, sich mit kostbaren Büchern und Gemälden umgiebt, deren Werth er nicht im Geringsten zu würdigen versteht.

Die Egoisten haben eine eigene Art von Rechtfertigung erfunden. Sie fassen einen Brauch, ein Verfahren, dessen sie sich bedienen, in einen allgemeinen Satz, der diesem Brauch, diesem Verfahren den Schein einer sittlichen Norm giebt, und nun halten sie sich für gerechtfertigt. So ist z. B. der Satz entstanden: „In Geldsachen hört die Gemüthlichkeit auf“, mit dem nun sich Jeder, der in Geldsachen ungemüthlich, unerbittlich, hartherzig ist, für gerechtfertigt hält. Als ob damit, daß Etwas allgemeiner Brauch ist, schon gesagt wäre, daß es so sein soll.

Es giebt eine Art von Toleranz, die aus unlauterer Quelle entspringt. Es ist dies die Toleranz gegen diejenigen Fehler und Sünden Anderer, deren ähnliche man selbst auch besitzt und begeht. Man läßt Andern z. B. ihre Heuchelei, ihre

Unredlichkeit, ihre Unzucht ungerügt hingehen, drückt ein Auge darüber zu und schweigt, blos um dadurch das Recht zu erlangen, selbst auch tolerirt zu werden. In Zeiten schlaffer Sitten ist diese unsittliche Toleranz an der Tagesordnung. Keiner wirft da dem Andern seine Sittenlosigkeit vor, blos um seine eigene auch nicht vorgeworfen zu erhalten.

Immer macht der gegen eine bestimmte Sorte von Lastern Tolerante sich verdächtig, selbst auch an dieser Sorte zu participiren.

Wer gegen sich selbst hart, rauh, streng, unnachsichtig ist, sich selbst nicht schont, sich selbst nicht verzärtelt und verweichlicht, ist in der Regel auch hart, streng, rauh gegen Andere. Daher fehlt es den gegen sich selbst Strengen an Zärtlichkeit, Schonung, Milde, Nachsicht gegen Andere. Weil sie sich selbst nichts schenken, so schenken sie auch Andern nichts. Sie können eben die Andern *nicht mehr lieben, als sich selbst.*

Die gegen Andere Zärtlichen, Nachsichtigen, sie Verweichlichenden und Verhätschelnden sind in der Regel auch gegen sich selbst zärtlich, nachsichtig, verhätscheln und verweichlichen sich selbst. Wie sie keiner Strenge gegen Andere fähig sind, so auch keiner Strenge gegen sich selbst. Sie lieben *sich selbst so, wie die Andern.*

Dem natürlichen, unverdorbenen und unverkünstelten Gewissen zur Seite geht bei Culturmenschen ein conventionelles, künstliches, gemachtes Gewissen, und dieses geräth häufig genug mit jenem in Conflict. Das natürliche Gewissen verbietet, was gegen den innern *Naturtrieb*, das conventionelle verbietet, was gegen den äußern *Brauch*, gegen die gesellschaftliche Regel verstößt. Wer weiß es aber nicht, wie unnatürlich häufig die letztere ist, wie oft also der dem conventionellen Gewissen Folgende in die Lage kommt, gegen das

natürliche, der dem natürlichen Folgende in die Lage, gegen das conventionelle Gewissen zu verstoßen.

Welchem der beiden Arten von Gewissen im Falle des Conflicts Einer folgt, das ist charakteristisch für ihn. Der Sklave der öffentlichen Meinung folgt dem conventionellen, der selbständige Charakter dem natürlichen Gewissen.

Man fühlt sich nach einem Fehltritt wunderbar im Gewissen erleichtert, wenn man sich das Zeugniß geben kann, daß man blos geirrt, daß man das Gute gewollt, aber nur es nicht richtig erkannt habe, daß die Schuld also auf den Intellect, nicht auf den Willen fällt.

Indessen diese Gewissenserleichterung beruht doch oft auf Selbsttäuschung. Der Irrthum, auf den man die Schuld schiebt, ist oft ein verschuldeter; man hat, ehe man zur That schritt, aus Interesse, aus Parteilichkeit, aus Voreingenommenheit den Intellect nicht genug angestrengt, die wahre Beschaffenheit der Sache zu ermitteln; man hat irgend ein selbstsüchtiges Motiv auf den Intellect Einfluß gewinnen lassen, so daß derselbe die Sache in einem andern Lichte sah, als sie sonst erschienen wäre; man hat sich voreilig für oder wider die Sache entschieden, und dann redet man sich, um das Gewissen zu beschwichtigen, ein, man habe blos geirrt.

Die, denen eine Ansicht, ein Rath, eine Forderung unbequem ist und die, obwohl sie die Wahrheit und Berechtigung derselben im Stillen anerkennen müssen, doch keine Lust haben, sie zu beherzigen und zur Richtschnur ihres Handelns zu machen, wissen sich oft sehr schlau damit zu helfen, daß sie den Urheber der Ansicht, des Rathes, der Forderung verdächtig machen. Da heißt es entweder, er verstehe nichts von der Sache, oder, seine Ansicht klinge wohl in der Theorie ganz hübsch, sei aber praktisch unbrauchbar, unausführ-

bar. Ist es ein Philosoph, der einen weisen Rath giebt, dann werden sie flugs sagen, er bewege sich in hohlen Abstractionen, oder werden wohl gar auf alle Philosophie als auf „Ideologie" verächtlich herabsehen.

Diese Art der Abwälzung einer lästigen Ansicht oder Forderung wird am treffendsten durch das Wort Vorwand bezeichnet. Dem Egoisten fehlt es nie an solchen Vorwänden.

Man kann die Menschen zu den unnatürlichsten Handlungen und Leistungen bewegen, wenn diese nur auch eine Seite haben, von der sie einem ihrer persönlichen Triebe, einer Lieblingsneigung, einer Leidenschaft, einem Gelüst schmeicheln und besondere Befriedigung versprechen. Man braucht alsdann nur diese Seite stark hervorzukehren und wirken zu lassen, und man kann sicher sein, das Unnatürlichste von den Menschen zu erlangen.

Beweis hierfür sind die religiösen Verirrungen mancher Secten, in denen ein allen natürlichen Gefühlen Hohn sprechender Cultus geübt wird, blos weil es der Eitelkeit der Sectirer schmeichelt, sich für besonders Erleuchtete, besonders Auserwählte, für Favoriten Gottes zu halten.

Die Reden der Schmeichler sind nicht blos ein Kennzeichen ihrer selbst, sondern auch eines der Angeredeten. Sich selbst charakterisirt der Schmeichler durch seine Reden als einen Heuchler, einen Kriecher, Schmarotzer. Der Angeredete wird aus der Art erkannt, wie er die Schmeichelreden aufnimmt. Nimmt er sie für baare Münze und mit Wohlgefallen auf, so ist er sicher ein anderer Charakter, als wenn er sie als Lüge durchschaut und mit Entrüstung zurückweist.

Rochefoucauld sagt sehr wahr: „Si nous ne nous flattions point nous-mèmes, la flatterie des autres ne nous pourroit nuire." (Maximes et Réflexions morales, No. 152.)

Ein Hauptkniff der Charlatane besteht darin, durch äußeres Blendwerk, durch die bestechende Form, in die sie die dargebotene Sache hüllen, durch die Etikette, die Aufmerksamkeit des Publikums von der innern Leerheit und Gehaltlosigkeit der Sache abzulenken. Auch verstehen es die Charlatane durch die erheuchelte Zuversicht, das Selbstvertrauen, das Selbstgefühl, den Ton der Unfehlbarkeit, mit dem sie auftreten und ihre Sache anpreisen, glauben zu machen, es wäre Etwas dahinter.

Wer nicht in die Hände der Charlatane fallen will, hat daher sein Augenmerk auf den Gehalt zu richten und nicht durch die bestechende Form sich imponiren zu lassen.

Wer sich selbst vertraut, dem vertrauen auch die Anderen. Denn, „wenn du dir nicht selbst vertraust, wie sollen Andere dir vertrauen?"

Dies haben sich jedoch die Schlauen gemerkt, und treten, je weniger Vertrauen sie verdienen, mit desto scheinbarerem Selbstvertrauen auf, um zu täuschen.

Vor diesem erheuchelten Selbstvertrauen hat man auf der Hut zu sein. Es ist von dem natürlichen, auf wirkliche Tüchtigkeit sich gründenden Selbstvertrauen leicht durch seine Großsprecherei, Aufschneiderei zu unterscheiden.

Die Welt will betrogen sein; darum wird sie betrogen, darum finden sich Gaukler, die ihr ein Blendwerk vormachen. Schwände die Leichtgläubigkeit im Publikum, so hätte es eo ipso auch mit den Charlatanen, die auf dieselbe speculiren, ein Ende. Die Sucht des Publikums nach neuen, unerhörten Dingen erzeugt das Heer der Erfinder neuer, unerhörter Dinge, der Erfinder fabelhafter Geschichten, der Erfinder wunderthuender Mittel, u. s. w. Von der Menge und dem Erfolg der Charlatane in einer Zeit, in einem

Volk oder in einer Volksklasse, läßt sich daher auf den Geist und die Bildungsstufe dieser schließen.

Wer da, wo er objectiv belehren und durch Gründe überzeugen soll, in polternden, zelotischen Ton verfällt, von vornherein auf Diejenigen schimpft, die entgegengesetzter Ansicht sind, und mit der Miene unendlicher Ueberlegenheit auf sie, als auf bornirte Geister, auf Esel, herabsieht, — der macht sich verdächtig, seiner Sache nicht sicher zu sein, keine beweiskräftigen Gründe für dieselbe zu haben und nicht sowohl auf Belehrung, als auf Beherrschung der fremden Meinung auszugehen.

Die Zeloten unter den Theologen und Philosophen sind hienach zu beurtheilen.

Unter den Verehrern der Genies, die denselben entweder schon bei ihren Lebzeiten Zeichen ihrer Huldigung darbringen, oder nach dem Tode derselben, sei es durch Betheiligung an einem Denkmal für sie, oder auf sonstige Weise ihre Verehrung derselben an den Tag legen, hat man zwei Klassen zu unterscheiden.

Die Einen sind die Kenner, die das Genie und den Werth seiner Leistungen zu würdigen wissen, die die Bedeutung seiner Werke kennen, und deren Verehrung daher aus aufrichtiger Anerkennung seines Verdienstes entspringt. Diese Klasse der Verehrer bildet die Minorität.

Die andere Klasse, die Majorität bildend, besteht aus der großen Masse des Publikums. Diese wollen mit der Verehrung, die sie für die Genies an den Tag legen, eigentlich nur zeigen, daß sie zu den Kennern gehören, daß sie Verständniß für geistige Größe haben und geistige Verdienste zu schätzen wissen. Nicht sowohl dem Genie, als ihrer eigenen Person gilt die Huldigung, die sie Jenem darbringen. Ihre

Verehrung hat nur den Zweck, sich in den Augen der Welt verehrungswerth zu machen.

In ihren Werthgebungen lassen sich die meisten Menschen durch Nebenumstände bestimmen. Die Wenigsten fassen die Sache selbst ins Auge und urtheilen aus ihrer eigenen immanenten Beschaffenheit heraus über ihren Werth.

Wie Viele giebt es z. B. nicht, die in ihrem Urtheil über den Werth der Werke eines Autors sich durch den Titel oder den Ruhm des Autors bestimmen lassen? Hat der Autor eine angesehene Stellung, oder hat er es verstanden, sich einen Namen zu machen, dann gehen sie an jedes seiner Werke schon mit ganz andern Augen heran, als an die Werke eines titel- und namenlosen Autors. Sie prüfen die Leistungen eines Dichters oder Philosophen nicht nach deren eigenem Werth, sondern lassen sich durch Nebenwerthe in ihrem Urtheil bestimmen. Es ist, wie wenn Einer ein Gemälde nach seinem Rahmen, oder ein Buch nach seinem Einbande beurtheilte.

Außer dem Rang und Ruhm ist besonders auch der Erfolg einer jener Nebenumstände, die mächtig auf das Werthurtheil der Menschen influiren. Ist eine Handlung, eine Unternehmung von Erfolg gekrönt, so erlangt sie in den Augen der Meisten einen ganz andern Werth, als dieselbe Unternehmung ohne Erfolg. Als ob nicht die schlechteste Sache Erfolg haben könnte, als ob nicht z. B. die Charlatane in der Welt oft größere Erfolge mit ihrer Marktschreierei erlangten, als die soliden, gewissenhaften Leute mit ihrer Ehrlichkeit!

Um sich durch Nebenumstände, durch Rang, Titel, Ruhm, Erfolg u. s. w. nicht in seinem Urtheil über den Werth von Personen, Handlungen, Werken bestimmen zu lassen, dazu gehört schon eine Selbständigkeit und Objectivität des Urtheils, die nur Wenige haben.

Kriecherei macht zwar immer verdächtig, besonders aber macht sie Diejenigen verdächtig, von denen man weiter nichts verlangt, als daß sie ihre Schuldigkeit thun und zufrieden ist, wenn sie dieselbe thun, z. B. Dienstleute, Handwerker, Kaufleute, u. s. w.

Wenn diese, von denen man doch blos gute Bedienung, gute Arbeit, gute Waare verlangt, und die, wenn sie das Geforderte leisten, wahrlich nicht nöthig haben zu kriechen, sondern eher mit einem gewissen Stolz auftreten dürfen, — wenn diese sich höfisch, kriecherisch benehmen, dann hat man Ursache, auf der Hut zu sein. In den meisten Fällen hat die Kriecherei bei solchen Leuten nur den Zweck, die Aufmerksamkeit von den Fehlern und Mängeln ihrer Leistung abzulenken, wo nicht gar einen Betrug zu verdecken.

Zu Diensten und Leistungen hat man Diejenigen, die mit einem gewissen Selbstgefühl auftreten, die kurz, trocken, abgemessen, ja rauh und barsch sind, den Höflingen, Schmeichlern und Kriechern vorzuziehen.

Doch giebt es freilich auch solche Schurken, die wissen, daß Rauheit, Barschheit mehr Vertrauen einflößt, als einschmeichelndes Wesen, und die deshalb den Grobian spielen, um den Schein zu erwecken, daß sie ehrliche, solide Leute seien.

Mancher spielt sich in eine falsche Tonart hinein; er redet, gebärdet sich und handelt — nicht als er, sondern als ein Anderer, blos in Rücksicht auf Andere, sei es um sich bei ihnen beliebt zu machen, oder um sich in Ansehen bei ihnen zu setzen, oder ihre Gunst, ihre Theilnahme und Unterstützung zu erlangen.

Um wahr zu sein, sich nicht zu verstellen, sich nicht in eine fremde Tonart hineinzuspielen, dazu ist erforderlich, auf alle die Vortheile zu verzichten, die aus der Heuchelei entspringen, und alle die Nachtheile auf sich zu nehmen, die aus der Gradheit und Wahrhaftigkeit erwachsen.

Dies wird nun freilich dem Unabhängigen, dem Reichen und Mächtigen leichter, als dem Abhängigen. Daher ist Verstellung, Heuchelei so häufig unter Abhängigen. Es gehört schon moralischer Muth dazu, in abhängiger Lage wahr zu bleiben, nicht zu heucheln.

Die, welche Andere wegwerfend behandeln, werfen gelegentlich auch sich selbst weg. Denn wer die Menschenwürde im Andern nicht anerkennt und achtet, kann sie auch in sich nicht anerkennen und achten. Daher die Erscheinung, daß Die, welche ihre Untergebenen zu Sachen, zu bloßen Werkzeugen für ihr Ich erniedrigen, gelegentlich Andern, Höheren gegenüber sich selbst auch zu Sachen, Werkzeugen machen. Es ist ein und derselbe Sklavensinn, der sie Andere zu Sklaven ihrer selbst und sich zu Sklaven Anderer erniedrigen läßt.

Wer in sich die Menschenwürde respectirt, wird sie auch in Andern respectiren.

Die meisten Menschen gewinnen ihr Selbstgefühl nicht sowohl aus der Vergleichung ihrer selbst mit dem Ideal, dem sie in der Realität entsprechen sollen, als vielmehr aus der Vergleichung ihrer selbst mit Andern.

Die Vergleichung mit dem Ideal würde die Meisten demüthigen, würde ihnen ihre Schwächen, ihre Kleinheit und Erbärmlichkeit zum Bewußtsein bringen. Daher wird sie nicht gern geübt. Dagegen die Vergleichung mit Andern, besonders in der unredlichen Weise, wie sie meist geübt wird, giebt Stoff zur Selbsterhebung und Selbstverherrlichung.

Uns mit Andern vergleichend, richten wir vorwiegend die Aufmerksamkeit nicht auf ihre Superiorität und unsere Inferiorität, sondern umgekehrt auf unsere Superiorität und ihre Inferiorität. Denn sich die eigene Inferiorität einge-

stehen zu müssen, schmerzt, dagegen das Gefühl der eigenen Superiorität gewährt Lust.

Da wir nun von Natur so sind, daß wir den Schmerz fliehen, die Lust suchen, so ist es kein Wunder, daß wir lieber unsere eigene Superiorität und die fremde Inferiorität ins Auge fassen, als umgekehrt.

Aber nicht blos Dieses; sondern um die Lust der Superiorität zu genießen, übertreiben, überschätzen wir bei der Vergleichung unserer selbst mit Andern unsere eigenen Vorzüge und verkleinern dagegen die Andern, setzen uns herauf und die Andern herab, machen den fremden Splitter zum Balken, unsern eigenen Balken dagegen zum Splitter.

Es giebt zweierlei Sonderlinge. Erstens Solche, die den Sonderling blos spielen, um die Aufmerksamkeit der Welt auf sich zu lenken, von sich reden zu machen, also Sonderlinge aus Eitelkeit. Diese scheuen keine Abgeschmacktheit, wofern sie nur dazu dient, Aufsehen zu erregen.

Die zweite, höhere Art von Sonderlingen bilden jene selbständigen Geister und Charaktere, die, sich über die Vorurtheile der Welt, über die herkömmlichen abgeschmackten Ansichten und Gewohnheiten hinwegsetzend, ihrem eigenen Urtheil und natürlichen Triebe folgen, sollten sie dadurch auch noch so paradox erscheinen. Es sind dies die originellen Naturen im wahren Sinne des Worts. Ihre Originalität ist eine achtungswerthe, weil sie nicht blos intellectuelle Selbständigkeit, sondern auch moralischen Muth zur Bedingung hat, den Muth nämlich, der öffentlichen Meinung zum Trotz, der eigenen besseren Ueberzeugung zu folgen und die Nachtheile, die aus der Absonderung von dem Herkömmlichen und allgemein Geltenden entspringen, auf sich zu nehmen.

Die erste Klasse bilden die komischen Sonderlinge, die zweite die erhabenen.

Es giebt eine Art von Starrsinn, die nicht sowohl Folge eines bornirten Kopfes, als Folge schrankenloser Selbstsucht ist. Jener Eigensinn, mit dem der Stolze, Herrschsüchtige, sich wie einen Gott Gebärdende, lieber in einer unhaltbaren Position beharrt und ins offenbare Verderben rennt, als eine Ansicht, einen Entschluß, eine Handlungsweise modificirt, um nur nicht als wandelbar, nachgiebig, von den Umständen abhängig zu erscheinen, ist ein Beweis dieses aus der Selbstsucht, der Selbstüberhebung entspringenden Starrsinns. Rochefoucauld sagt sehr wahr: „C'est plus souvent par orgueil que par défaut de lumières qu'on s'oppose avec tant d'opiniâtreté aux opinions les plus suivies: on trouve les premières places prises dans le bon parti, et l'on ne veut point des dernières." (Vgl. Maximes et Réflexions morales du Duc de la Rochefoucauld, No. 377.)

Die Natur wirkt still fort, auch wo sie von Niemand gesehen und beobachtet wird; in der einsamsten Wildniß, die nie ein Fuß betrat und nie ein Auge sah, thut sie so gut das ihrige, wirkt so treu und unermüdlich ihren Kräften und Gesetzen gemäß, wie an den belebtesten, besuchtesten Orten. Es ist ihr nicht ums Gesehenwerden und um Beifall zu thun.

Hieraus läßt sich entnehmen, daß die Menschen in Dem, was sie treiben, nur um damit sich vor den Leuten zu zeigen und Beifall zu ernten, was sie aber alsbald aufgeben, wenn Niemand da ist, der es sieht, der seine Aufmerksamkeit darauf richtet und ihnen Beifall spendet, — daß sie hierin keine Naturen sind. So z. B. wer nur des Publikums wegen dichtet oder musicirt, für sich allein aber nie ein Gedicht macht oder ein Musikstück spielt, der ist sicher keine dichterische oder musikalische Natur. Ebenso ist, wer nicht fähig ist, ganz im Stillen Wohlthaten zu üben, ohne daß die Welt etwas davon erfährt, keine moralische Natur.

Immer ist das sicherste Zeichen, daß Einer Etwas aus

innerem, natürlichem Drange thut, dieses, daß er es auch dann thut, wenn er von Niemand gesehen wird, von Niemand Beifall erwartet.

Es ist ein eigenthümlicher Zug der menschlichen Natur, daß man für das Schlechte, das man auf einem Gebiete des Handelns thut, durch gute Werke auf einem andern Gebiete Absolution sucht. Lichtenberg macht die treffende Bemerkung: „Viele, die über Ablaßkrämerei in der katholischen Kirche lachen, üben sie doch täglich selbst. Wie mancher Mann von schlechtem Herzen glaubt sich mit dem Himmel ausgesöhnt, wenn er Almosen giebt. Ich habe selbst die boshaftesten Menschen, die frevelhaftesten Unterdrücker des Verdienstes und der Unschuld damit rechtfertigen hören: sie thäten den Armen Gutes."

Man kann nun freilich mit Lichtenberg gegen diese Ablaßkrämerei sagen: „Das ist nur Flickwerk; ein paar Spiegelscheiben machen noch keinen Pallast." Aber das Factum dieser Ablaßkrämerei entspringt doch aus einem moralischen Zuge der menschlichen Natur, aus dem Gefühl, daß man Entschädigung, Satisfaction für das Schlechte, das man thut, schuldig sei.

Es ist allerdings ein höherer Standpunkt, die Werke allein für ungenügend zur Rechtfertigung zu halten; aber die Anerkennung der Schuldigkeit, durch gute Werke Satisfaction für die Sünden, die man sich gestattet, zu geben, ist doch auch schon ein moralischer Zug.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Berichtigungen.

Seite	10,	Zeile	11	v. o., statt: das, lies: des
»	53,	»	8	v. u., st.: icht, l.: nicht
»	96,	»	9	v. o., st.: es, l.: er
»	144,	»	2	v. o., nach vertieft, l.: sich
»	174,	»	5	v. o., st.: entsprechenderer, l.: entsprechender
»	175,	»	23	v. o., st.: Functionkreisen, l.: Functionskreisen
»	192,	»	1	v. o., st.: nicht nicht, l.: nicht
»	294,	»	2	v. u., st.: auch, l.: auf
»	299,	»	17	v. o., nach Person, streiche für
»	355,	»	13	v. o., st.: Seiten, l.: Seite
»	446,	»	2	v. o., st.: entschiedenerer, l.: entschiedener